قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

مقاصد الشريعة

(١)

محمد حسن الامين — عباس عميد زنجاني — محمد حسين فضل الله

حسن الترابي — سرمد الطائي — هاني فحص

حسن حنفي — جمال الدين عطية — يحيى محمد

احمد الريسوني — طه جابر العلواني — محمد هادي معرفة

العدد الثامن ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

8 th issue , 1420 - 1999

مراسلات التحرير:
* IRAN - QUM
P.O.BOX 3347 - 37185
TEL / FAX: (0098 - 251) 732378

وكلاء التوزيع:

● أوروبا:
* 348a Harrow Road
Paddington
London Wg 2HR

* A.A.M
COMBREAU
42550 APINAC
FRANCE

● لبنان والبلاد العربية:
* بيروت
الغبيري ص . ب ٨٥ - ٢٥

● استراليا:
* Australia Ahl Albait Islamic center
P.O.BOX 330
AUBURN NSW 2144
AUSTRALIA - SEDNY

● الولايات المتحدة:
* Qadhaya Islamiya Muasira
P.O.BOX 571405
Salt Lake City,
UT 84157 - 1405.U.S.A

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المراسلات:

قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨

بيروت: ص. ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١

العدد الثامن ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

□ اغفال المقاصد والاولويات ..... طه جابر العلواني ٤

حوارات

□ مقاصد الشريعة ..... محمد حسين فضل الله ١١
□ تجديد اصول الفقه ..... حسن الترابي ٢٤
□ مقاصد الشريعة ..... محمد حسن الامين ٣٩
□ مقاصد الشريعة ..... حسن حنفي ٦٣
□ مقاصد الشريعة ..... جمال الدين عطية ٧٠

ندوة

□ المصلحة في الفقه محمد هادي معرفة وعميد زنجاني، ومهربور ٧٥

دراسات

□ الفقه والموروث ..... طه جابر العلواني ٩٦
□ نظرية المقاصد والواقع ..... يحيى محمد ١٢٧
□ مقاصد الاقتصاد الاسلامي ..... جمال الدين عطية ١٧٥
□ نحو فقه بيئي ..... هاني فحص ١٩٥

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في اعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

□ المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد ..... احمد الريسوني ٢٠٧
□ فقه المقاصد عند رشيد رضا ..... عبد الرحمن الكيلاني ٢٢٥

مراجعات كتب

□ مقاصد الشريعة الاسلامية ..... سرمد الطائي ٢٣٦
□ الاجتهاد المقاصدي ..... علي المدن ٢٥١
□ الاسس العقلية للتفكير الاصولي ..... احمد البصري ٢٦٢
□ أولوية فقه الاولويات ..... مجاهد ابو الهيل ٢٧٢

اصداء

□ غالب حسن ٢٨١
□ ماجد الغرباوي ٢٨٣
□ حسن عطوان ٢٨٦
□ مختار الاسدي ٢٨٩
□ صلاح الخياط ٢٩٤
□ ابو حيدر الكوفي ٢٩٧
□ ضياء موسى ٣٠٠
□ سرمد الطائي ٣٠١
□ حيدر نجف ٣٠٦
□ ثامر العميدي ٣٠٩
□ حسن السعيد ٣١٣
□ نوري البطاط ٣١٤
□ مجاهد ابو الهيل ٣١٧

إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم

د. طه جابر العلواني

مدخل

منذ ان احس علماء المسلمين ـ بعد الصدر الاول ـ بخطر الفصام بين تعاليم الاسلام وواقع الحياة، وجهود اولئك الاعلام متصلة لرتق الفتق ورأب الصدع واعادة الاتصال بين الاسلام والمسلمين. وكان من اهم وسائلهم في تحقيق ذلك وسيلتان:

أ ـ بيان علل الاحكام وغايات الاسلام ومقاصد الشريعة:

فبينوا ان لكل حكم وظيفة يؤديها، وغاية يحققها، وعلة ـ ظاهرة أو كامنة ـ يعمل لايجادها، ومقصداً يستهدفه، كل ذلك من اجل جلب مصلحة للانسان أو دفع مضرة عنه.

كما اوضحوا ان المقاصد والحِكم والغايات والعلل قد تصرح بها نصوص الكتاب والسنة، وقد يصل اليها اهل العلم بالنظر والتدبر فيهما، فيتم تحقيق مناط الحكم وتنقيحه، وتتضح المصالح التي تتحقق من كل حكم، والمفاسد التي تُدرأ به. وحددوا المسالك الموصلة الى الكشف عن تلك المقاصد وفهم المصالح وتحديد العلل.

وقد درج الاصوليون على تناول ذلك كله ضمن علم «اصول الفقه» وخصوصاً في مباحث «القياس» و«الاستصحاب». وربما تناول بعضهم جوانب منه ضمن اسرار التشريع وحِكَمه، وكما فعل ابو حامد الغزالي في «احياء علوم الدين».

لقد كان «مراد الشارع» و«قصد الشارع» ضالة المتقدمين ومَن تبعهم من العلماء

الراسخين، ولم تكن الالفاظ لتأسرهم إذا ظهر ما وراءها من حكمة وقصد.

ب ـ ترتيب الأولويات الشرعية:

فكان علماؤنا المتبصرون بدينهم المدركون لملابسات واقعهم ينطلقون من رؤية واضحة في ترتيب الاولويات، فيضعون كل امر في مكانه الصحيح من سلّم القيم الشرعية، ولا يُهدرون ضروريات من اجل حاجيات، ولا حاجيات من اجل تحسينيات.

والعلاقة بين الوسيلتين (المقاصد والاولويات) علاقة جدلية: ففقه المقاصد يمكّن من فهم الوحي، وفقه الاولويات يمكّن من فهم الواقع، والتدين تركيب لهذا وذاك.

فقه المقاصد ومنهجه

ان فقه المقاصد يتأسس على مبدإ اعتماد الكليات التشريعية، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها. فهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الاصول.

ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الاحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الادلة، وتظافرت عليه العديد من الشواهد. وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد ان كان يستمد وجوده منها. فهو يشبه القانون العلمي التجريبي الذي يستخلصه الباحث من استقراء ناقص لبعض الجزئيات، ثم يحكم به ـ فيما بعد ـ على كل مشابه لها لم يشمله الاستقراء، بعد التأكد من صلاحيته للتعميم.

وينطلق المنهج المقاصدي من فلسفة تواترت الادلة الشرعية الاعتقادية والعملية على صحتها، وهي: ان جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون كلهم تلك الحكمة، أو عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون. فكل حكم ورد في كتاب الله وبينته سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبر للنص، أو سير في الارض، أو نظر في الوقائع.

فقه الأولويات ومنهجه

اما فقه الاولويات فهو يتأسس على فهم دقيق لوظيفة التدين: فالتدين هو محاولة لتكييف الواقع البشري مع الوحي الالهي، وهي محاولة كثيراً ما تقف بعض الضرورات في وجهها: من ضعف بشري، أو ظرف طارئ، أو مقاومة صلبة من الباطل المتأصل. وكمال الدين لا يعني كمال التدين، فالتدين لا يكتمل ابداً، لأن الدين وحي الهي، والتدين فعل بشري وسير إلى الله تعالى دون توقف أو انقطاع أو كمال.

وحتى في عصر النبوة لم يكتمل التدين رغم كمال الدين، ولذلك توفي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتمنى ان يقيم البيت على قواعد ابراهيم عليه السلام، دون ان يستطيع فعل ذلك، بسبب الواقع المتصلب. فقال مخاطباً السيدة عائشة: «لولا أن قومك [قريش] حديثُ عهدهم بالجاهلية فاخاف ان تنكر قلوبهم ان ادخل الجدر في البيت وان الصق بابه بالأرض»، وفي رواية: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر» وفي اخرى «لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه.. فبلغت به اساس ابراهيم»[1].

ففقه الاولويات يقضي بتقديم بعض الامور وتأخير البعض، طبقاً لسلّم القيم الشرعية. كما قدّم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واجب المحافظة على اسلام قريش على اعادة بناء البيت حسب المنوال الذي اقامه عليه ابو الانبياء عليه السلام.

التفريط في فقه المقاصد والأولويات

وللاسف فان فقه المقاصد والاولويات لم يأخذ مداه في الفضاء الفقهي والفكري الاسلامي، وان وجد لدى ثلة من الاعلام المجتهدين بشكل نظري ومعزول، لم تترتب عليه النقلة المنهجية والابستومولوجية المنتظرة. ونستطيع ان نعتبر المساوئ المنهجية التالية من اسباب ذلك:

١ ـ هيمنة النظر الكلامي المجرد.

٢ ـ هيمنة النظر الفقهي الجزئي.

٣ ـ سيطرة اتجاه القراءة المنفردة للوحي.

٤ ـ التركيز على الادوات اللفظية أو السياق اللغوي.

٥ ـ التفكير الاطلاقي الذي لا يراعي النسبية الزمانية والمكانية.

٦ ـ الاغراق في التنظير والافتراضات، والبعد عن واقع الحياة العملي.

٧ ـ التأثر بالشرائع السابقة وسعة مساحة التعبديات فيها، وخاصة شريعة التوراة وما اضافه اليهود اليها.

٨ ـ عدم التفريق بين العبودية لله ـ المبنية على الحكمة ـ والعبودية للخلق، وافتراض التماثل بينهما.

٩ ـ عدم اعتبار خصائص الشريعة الاسلامية محددات منهاجية، والاقتصار على الاشادة بها باعتبارها مناقب مجردة، ما اكبر الفرق بين الاثنين.

وبذلك لم تساعد فكرة «القياس» التي استخدمها المسلمون في وقت مبكر ـ وحولها الاوربيون إلى منهج تجريبي ـ في خروج العقل المسلم من الدائرة الضيقة التي حشر نفسه فيها: دائرة الانتقال من جزئي إلى جزئي.

إضاءات على الطريق

ومع ذلك فقد وُجد النظر المقاصدي لدى اعلام افذاذ من سلف هذه الامة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن أئمة آل بيته، ولكن المقاصد لم تأخذ شكلها باعتبارها علماً مستقلاً عن علم اصول الفقه، يقف إلى جانبه مع علم الجدل والقواعد والخلاف وغيرها، وذلك لمصادرة القياس عليه، وانشغال العلماء بمباحث العلة والمناسبة والمصلحة ونحوها. حتى جاء الامام ابو اسحاق الشاطبي (٧٩٠ هجرية) الذي يعتبر كتابه «الموافقات» اهم مصدر لفقه المقاصد. وقد نحى فيه منحى استقرائياً يزاوج بين العقل والنقل: «معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الافراد الجزئية، ومبيناً اصولها النقلية باطراف من القضايا العقلية»[٢].

ويبدو ان بعض معاصري الشاطبي قد تأثروا به عرَضاً، ومن هؤلاء تلميذه ابن عاصم الذي خصص فصلاً بعنوان: «مقاصد الشريعة» في نظمه: «مرتقى الوصول إلى علم الاصول».

لكن ربما يصدق على الشاطبي ما وصف به مالك بن نبي ابن خلدون من انه «جاء متأخراً عن اوانه أو سابقاً عليه فلم تنطبع افكاره في العقل المسلم»[٣]. وكذلك لم تنطبع افكار الشاطبي في العقل المسلم الذي كان يعيش بداية انحطاطه يومذاك، بل ظلت افكاره

مجهولة حتى اكتشفها المصلحون المعاصرون: الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والدكتور عبد الله دراز في المشرق، والعلامتان محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في المغرب، فاشادوا بها وكتبوا حولها ـ خصوصاً المغاربة منهم ـ كتابات حللت وأصّلت وأضافت المزيد المفيد. ثم بنى على ذلك التراث علماء وباحثون معاصرون في دراسات جادة منها: «المقاصد العامة للشريعة الاسلامية» للاستاذ الدكتور يوسف العالم رحمه الله، و«نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي» للدكتور احمد الريسوني، و«نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور» للاستاذ اسماعيل الحسني[٤].

اما فقه الاولويات فرغم وجوده في شكل جزئيات متناثرة مبثوثة في هذا الكتاب أو ذاك من كتب الفقه أو الاصول، فانه لم يوجد في فقهائنا الاقدمين من يُنظّر له كفقه مستقل، كما نظّر الشاطبي لفقه المقاصد. وقد اشرنا منذ عامين في تقديمنا لكتاب الاخ محمد الوكيلي: «فقه الاولويات: دراسة في الضوابط»[٥] ـ الذي يعتبر جهد تأسيسياً طيباً في هذا الاتجاه ـ إلى ضرورة التأسيس لفقه الاولويات كـ «علم» مستقل له اصوله وقواعده، نظراً لحاجة الامة اليه في حياتها الراهنة. كما اصبحت مقاصد الشريعة تُدرّس في الكليات الاسلامية علماً مستقلاً لا مجرد باب من ابواب «اصول الفقه».

الأثر السلبي لإغفال المقاصد والأولويات

يمكن اجمال الآثار السلبية لاغفال فقه المقاصد والاولويات على العقل المسلم فقهاً وفكراً في النقاط التالية:

١ ـ بقاء الفكر الاسلامي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التي تبقى ضيقة مهما اتسعت وخاصة مهما عممت.

٢ ـ تكريس مفهوم «التعبد» بمعنى «التحنث» المحض وابعاد مبادئ الوحي عن مجالات الحياة الرحبة.

٣ ـ اضطراب رؤية المسلم لارادته ولقيمة فعله ومصدر تقويم ذلك الفعل.

٤ ـ فتح باب الارتخاء والكسل امام العقل المسلم، من خلال التأكيد على المنحى التعبدي لاحكام الشرع، وعدم فائدة البحث عن حِكم وعلل واسرار من ورائها.

٥ ـ تكريس النظر الجزئي الذي لا يستنبط قاعدة ولا يصوغ قانوناً، فيحكم على

الشريعة الخالدة بالجمود والبقاء على هامش الحياة.

٦ ـ المبالغة في ضبط الالفاظ والرسوم على حساب الاحكام والمضامين، حتى اصبح العقل المسلم ـ في الاطوار الاخيرة من حضارته ـ اسيراً للالفاظ والمصطلحات.

٧ ـ اظهار الشرع الاسلامي بمظهر «القانون الميت» الذي تجاوزه ركب التاريخ السائر.

٨ ـ الاستغراق في الجزئيات والتفاصيل، والانشغال عن الكليات والاصول، حتى اصبح العقل المسلم متهماً من طرف اعدائه بـ «الذرية» وعدم القدرة على التعميم.

٩ ـ التشبث بالتقليد والتبعية، واعتبارهما مصدر امن يحمي من المغامرة واكتشاف المجهول:

يرى الجبناء ان الجبن حزم وتلك خديعة الطبع السقيم

١٠ ـ العزوف عن الاخذ بالاسباب تواكلاً واعتماداً على مفترض أو متوهم، مع تجاهل ان الارتباط بين الاسباب والمسببات سنة من سنن الله.

١١ ـ اضفاء البعد الشخصي على الفكرة والمبدإ، والركون إلى معرفة الحق بالرجال، بدلاً من العكس الصحيح.

١٢ ـ الاضطراب في المنطق، والانحراف في اساليب البحث، وتجاهل مناهج الحوار والاستدلال والاستنباط.

١٣ ـ الخلط بين الثابت والمتغير شرعاً، مما ولّد خلطاً في قضايا المقبول والمردود، والسنة والبدعة، والفردي والجماعي، وربما الحلال والحرام.

١٤ ـ الميل إلى الارتجال والتسطيح، والبعد عن التخطيط الشامل والتأصيل الدقيق والتمحيص العميق.

١٥ ـ النزوع إلى تبرئة الذات وتزكية النفس، واتهام الآخرين بالتسبب في كل البلايا والخطايا، هرباً من تحمل المسؤولية عن واقع الامة المزري.

١٦ ـ الانشغال بالشعارات والتهاويل، وتجاوز المضامين، واستعجال الثمرات، والاضطراب بين اليأس القاتل والطمع المبالَغ فيه.

١٧ ـ الفصل بين العلم والعمل، وبين النظرية والتطبيق، وما يترتب على ذلك من صراع بين «علماء الاسلام» والعاملين للاسلام» بشكل يبدد جهود الجميع.

١٨ ـ رواج بعض الاوهام مثل تعارض النقل والعقل، والعلم والايمان، مما يولد اضطراباً

في الرؤية العقائدية والفكرية.

١٩ ـ تداخل المراتب وعدم القدرة على تنظيم الامور في اطار كلي جامع يحدد لكل منها قيمته ووظيفته.

٢٠ ـ سيادة منطق الصراع والنفي بين الافراد والجماعات، أو عدم التنسيق بين جهودها في احسن الاحوال.

٢١ ـ الهروب من الواقع البائس إلى الماضي الغابر أو المستقبل المجهول، ورسم صورة خيالية لما هو مرغوب بدلاً من الاعتراف بما هو ممكن.

٢٢ ـ فقدان المعايير الدقيقة في الأخذ والترك، والميل إلى الاطلاق والتحيز للذات أو للحزب أو للفئة أو للطائفة دون مبرر شرعي.

٢٣ ـ هيمنة التفكير الآحادي، والتسرع في اصدار الاحكام القيمية، ونفي الآخر صراحة أو ضمناً.

٢٤ ـ تجاوز مدخل النقد والتصحيح والمراجعة، باعتباره من اهم مداخل أي مسيرة رشيدة يُراد لها الرسوخ والبقاء.

الهوامش

(١) صحيح البخاري: كتاب العلم ١٢٣، وكتاب الحج، ص ١٤٨١ و١٤٨٣.

(٢) الموافقات، ج ١، ص ٢٣.

(٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي ـ الفصل الثاني.

(٤) صدرت الكتب الثلاثة ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الاسلامي ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة.

(٥) طبع المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٧. وانظر ايضاً: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد السابع.

مقاصد الشريعة

حوار مع:
السيد محمد حسين فضل الله

▣ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الاولويات)؟

□ في دراستنا للكتب الفقهية منذ العهد الاول للتأليف نجد انها اتخذت الاسلوب التقليدي في التركيز على المسائل الفرعية الجزئية التي يبتلى بها الناس ولم تتخذ اسلوب التأكيد على القواعد العامة التي تحكم التشريع في مفرداته ـ إلّا في بعض الحالات القليلة ـ وربما كان السبب في ذلك، ان الفقه الشيعي بالذات اتبع الاحاديث الواردة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام التي كانت في غالبيتها اجوبة عن اسئلة السائلين الذي كانوا يسألون عن الجزئيات في الموضوعات التي يبتلون بها، وكان الفقهاء يتابعون هذه الموضوعات من دون التفات إلى طبيعتها الموضوعية من حيث كونها حالة طارئة متغيرة أو حالة ثابتة متجذرة في الواقع، أو انها ضرورة حياتية، أو حاجة شخصية وذلك من دون ان يكلفوا انفسهم الجمع بين هذه المتفرقات التي قد تندرج ـ مع التدقيق ـ في عنوان واحد أو تخضع لمصلحة واحدة، مع العلم أن بعض الخصوصيات لا يمكن ان يكون لها اثر في التخصيص من خلال طبيعة المثال فيها أو مناسبة الحكم والموضوع التي

هي نموذج من نماذج الظهور، وربما يرون الحاق موضوع في حكمه بموضوع واحد من القياس الباطل وذلك من خلال الاحتمالات التجريدية التي لا علاقة لها بالواقع مما لا يتحقق معه القطع بالملاك، أو على اساس ان ادراك الملاك لا يتيسر الا من خلال الامر الذي لم يرد إلّا في واقعة خاصة مما جعل مقاصد الشريعة واهدافها العامة لا موضوع لها عندهم على اساس (ان دين الله لا يصاب بالعقول) من دون دراسة لهذا الحديث وامثاله حيث يقصد الدين الذي يخضع للتعبد كالعبادات مما لا مجال لادراك ملاكاته لا الدين الذي ينطلق من امضاء الطريقة العقلائية كالمعاملات والعلاقات ونحوها مما يمكن للناس ادراك الاساس الذي ارتكز عليه التشريع، وقد لاحظنا في الاحاديث الواردة عن ائمة اهل البيت عليهم السلام في علل الشرائع ما يوحي بنوعية المصالح التي ارتكز عليها التشريع مما يمكن للناس ان يدركوه ويقتنعوا بانه الاساس لذلك مع التحفظ على طبيعة الابتعاد عن الا دراكات الظنية التي لا تقوم على حجة.

إن المسألة لا تتصل بـ(فقه الاولويات) بل بتحديد المنهج الفقهي الذي يدخل الفقه في مستوى القاعدة، ويفتح المجال للموضوعات الجديدة في عالم التشريع الثانوي مما استحدثه الناس من موضوعات، واهمال الموضوعات الميتة التي كانت تمثل حاجات الماضي ولم تعد تمثل حاجات المستقبل مما يفرض على الحوزات العلمية ان تكتب الفقه الجديد في تفريعاته وموضوعاته حتى تكون الرسائل العملية والمتون الفقهية مواكبة للواقع المعاش بحيث يشعر المكلف بانه يعيش عصره في الفقه الجديد، وان الفقه يعالج له مشاكله على مستوى المنهج الاسلامي في الدائرة الاسلامية أو في خارج هذه الدائرة أي في المجتمعات الخاضعة لنظام غير اسلامي في المفاهيم والتشريعات.

▣ **ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الأدوات الاصولية العقلية في استنطاق النص، افضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الادوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟**

□ لعل مشكلة الاستنباط الفقهي تتمثل في المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النص بما قد يبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربية

على اساس الظهور، فقد يقف هذا البعض عند المعنى اللغوي في نطاق الاستعمال الحقيقي بينما يكون وارداً على سبيل الاستعارة أو الكناية من خلال السياق أو بعض القرائن المحيطة بالنص، وهو ما يجعل المسألة تتجمد في الاستنطاق الحرفي لا العرفي، هذا بالاضافة إلى عدم مقارنة بعض الاحاديث في مضمونها الفكري مع القرآن في عملية التاكيد على علاقة المضمون به سلباً أو ايجاباً، للاخذ به أو لرفضه على اساس القاعدة الحديثية في رفض كل حديث لا يوافق كتاب الله أو يخالفه. وبحسب اراء البعض فان المنهج العقلي حصر المخالفة بالمنطوق، فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يصار ـ لديهم ـ إلى التخصيص وهذا كما في المثال المذكور في السؤال، فان الاحاديث الواردة في عدم تزويج الاكراد والزنج وامثالهما لا تنافي قوله تعالى، ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾، لانه ـ كما هو المنهج عندهم ـ لا يدل على شمول التكريم بكل الوانه واشكاله أو لكل الاشخاص فلا مانع من تقييده ببعض الاشخاص أو ببعض حالات التكريم، لان الفهم الحرفي يفرض ذلك، اما الفهم العرفي فانه يستفيد من هذه الفقرة من الآية التي يتحدث فيها الله عن تكريم الانسان من خلال انسانيته باعتبارها القيمة التي يملك فيها الانسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من اي تشريع ينزل بقيمة الانسان من حيث ذاته انطلاقا من نسبه أو قوميته مخالفا للآية وذلك باعتبار ان المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فانه يكون مخالفا لروح الشريعة.

واننا إذ نؤكد على مراعاة روح الشريعة، فاننا لا نريد بها الروح التي يستوحيها الانسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنة كما في الفقرة المذكورة في هذه الاية، ولهذا رفضنا مثل هذه الفتاوى لمخالفتها للقران من جهة اضافة إلى ضعف السند في رواياته من جهة اخرى.

▣ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد اهم الادلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفا عن السنة الشريفة، وعلى أية حال اضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، أو كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، بل أمست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززا للرواية سنداً ودلالة.

ما هو اثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في اعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

□ قد يكون هناك مبرر للقائلين بحجية الاجماع من حيث ذاته بالحكم على طبقه ففي رأيهم ان مخالفته مخالفة للشريعة الثابتة لانه من الادلة القاطعة على الحكم الشرعي، اما الذين يرون انه كاشف عن السنة الشريفة، فانهم يملكون كفقهاء حق المناقشة في مصداقية الكشف، بلحاظ بعض الاحتمالات العملية والوجدانية التي تمنع من ذلك كاحتمال المدركية ونحوه أو التساؤل الكبير عن السر في سكوت المجمعين من اصحاب الائمة عليهم السلام عن الحديث عن مصدر ذلك من قول قالوه أو فعل فعلوه أو تقرير قرروه، في الوقت الذي نراهم فيه ينقلون الاشياء البسيطة حتى طريقة الامام في طعامه وشرابه وحديثه ونحو ذلك، وهكذا يمكن الخروج عن الاجماع إذا كانت هناك نقطة ضعف في الكشف عن الحكم الشرعي فلا تكون مخالفته مخالفه للسنة الشريفة. اما الشهرة في الفتوى فلا دليل على حجيتها ولا يجوز الاستناد اليها في اثبات الحكم الشرعي على ما هو المشهور بين العلماء المتأخرين، ولذلك فان مخالفتها ليست مخالفة للسنة، واما الشهرة في الرواية فانها توجب الوثوق بصدور الرواية فإذا تحقق ذلك كانت الرواية حجة مثبتة للحكم الشرعي، وفي ضوء ذلك فان قول المجمعين في فرضية ضعف الكشف عن الحكم الشرعي، وقول المشهور في الفتوى، لا يمثل قيمة استثنائية ولكن الفقهاء المتأخرين خضعوا لنوع من القداسة للمشهور وللمجمعين بالدرجة التي قد يرون من الناحية العلمية مخالفتهم ابتعاداً عن خط الاستقامة في الاجتهاد وعن الورع والاحتياط في الفتوى حتى انهم إذا لم يجدوا مجالاً للفتوى جعلوا المسألة في نطاق الاحتياط.

واننا في الوقت الذي نؤكد فيه احترامنا لاقوال العلماء المتقدمين، نرى انهم كانوا يختلفون فيما بينهم مما يوحي بانهم لا يرون قداسة لبعضهم البعض بل قد نلاحظ هجوم بعضهم على البعض الآخر بطريقة قاسية، وفي المقابل يمكن تفسير اجماعهم بكونهم خاضعين لمدرسة واحدة في فهم هذه الآية أو توثيق هذا الحديث لان تطور البحث، آنذاك لم يكن قد انفتح على فهم جديد أو احتمال جديد مما يعني بان رأي المجموع هو رأي المدرسة الواحدة لا رأي التنوع الاجتهادي، وعلى ضوء هذا فان الدليل إذا قام على خلاف ما ذهبوا اليه من الرأي فلا بد من الأخذ به والفتوى على اساسه مع بذل كل الجهد

في دراسة رأي المشهور ونقده بالطريقة العلمية الموضوعية.

اما الشهرة العملية التي توثق الخبر الضعيف فقد يمكن مناقشتها بما ناقش به السيد الاستاذ الخوئي رحمه الله من عدم دلالتها على وثاقة الخبر.

ان حركة الاجتهاد في تأكيدها على البحث عن المعذرية في اكتشاف الحكم الشرعي من دليله، تفرض الوقوف مع الدليل الحجة، فهو الاساس في الاستنباط اما تسجيل الاحتياط مراعاة للاجماع الذي لا دليلية فيه أو الشهرة التي لا حجية فيها، فهو امر يربك الواقع الاسلامي ويؤدي إلى خلق ذهنية تحريمية لا اساس لها من الدليل بحيث تتحول الاحتياطات الفتوائية التاريخية إلى أحكام ثابتة في الذهنية العامة لدى المتشرعة حتى إذا اجتهد مجتهد على خلافها هاجمه هؤلاء بانه يخالف مسلمات الشريعة. إن علينا أن نتحرك على اساس المقولة المعروفة (كم ترك الاول للآخر) أو كما يقول البعض (هم رجال ونحن رجال) وربما اتبع هذا الفريق من علماء الشيعة علماء اهل السنة الذين جمدوا على اقوال ائمة المذاهب عندهم واغلقوا باب الاجتهاد باعتبار انهم لا يستطيعون فهم الاحكام بالدرجة التي فهموها، الامر الذي يفرض الوقوف عندهم.. لكننا نؤكد ان الدليل هو الاساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده.

▣ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ الاسلامي، فولدت الحيل الشرعية كاحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك باحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي ابرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على أن الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشريعة بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

ربما كانت مسألة الحيل الشرعية.. ناشئة من التركيز على الجانب الشكلي في علاقة الاحكام الشرعية بموضوعاتها لا على الجانب الواقعي الذي ينطلق من مقاصد الشريعة

وملاكاتها الحقيقية، فإذا كان الربا يتمثل في البيع بزيادة أو في القرض بزيادة فيمكن ان توضع الزيادة تحت عنوان الهبة أو يضم البيع إلى القرض حتى لو كان المبيع حقيرا على طريقة البيع المحاباتي، وقد يستشهدون على ذلك بأن العلاقة الزوجية إذا انشئت بعنوان هبة المرأة لنفسها في العقد الدائم أو ايجارها لنفسها في عقد المتعة لم تكن شرعية، بينما إذا انشأت بعنوان الزوجية كانت شرعية مع ان النتيجة واحدة، وقد وردت عن الامام الباقر وولده الصادق عليهما السلام عدة احاديث في مسألة الربا على طريقة الحيلة الشرعية، فقد جاء في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الامام الصادق عليه السلام: «في حديث قال: فقلت له: اشتري الف درهم ودينارا بالفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك إن أبي كان أجرأ على اهل المدينة مني فكان يقول هذا، فيقولون: انه الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط الف درهم ولو جاء بالف درهم لم يعط الف دينار وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال» وفي روايته الاخرى عنه قال: «كان محمد بن المنكدر يقول لابي عليه السلام: يا ابا جعفر رحمك الله، والله انا لنعلم انك لو اخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر قدرت في المدينة على ان تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلّا فرار فكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل إلى حق».

وهكذا نلاحظ ان المسألة كانت محل اعتراض الناس حتى من اصحاب الائمة، الامر الذي جعل مسألة التحليل بحاجة إلى جرأة في الموقف وفي الفتوى حتى ان الامام الصادق (ع) كان حذراً بالسير في هذا الاتجاه، وقد درج الفقهاء على السير في خط الحيل الشرعية على مستوىٰ القاعدة فأجروها في اكثر من مورد على اساس اعتبار الجانب الشكلي اساساً للمعاملة بلحاظ العنوان الذي قد يختلف بين مورد وآخر مع وحدة المعنى، ولكن قد يرد على هذا الاستنباط أن التعبد لا موقع له في العقود لانها تابعة للقصود ومن الصعب تحقق القصد في مثل هذه الموارد للعنوان الجديد الذي هو موضوع للحلية.

ولذلك فلا بد من الاقتصار على الموارد التي يمكن تحقق القصد فيها إلى العنوان من جهة الحاجة الماسة، بحيث يقصد الانسان شراء الدينار بالف درهم عندما تكون الحاجة ماسة إلى الدينار بلحاظ بعض الاوضاع الاضطرارية التي يشتري فيه الشيء بأي ثمن حتى باضعاف قيمته، وربما يؤيد ذلك كلمة الفرار التي لا تحدث للانسان إلّا من خال الضرورة التي تدفعه إلى الدخول فيما لا يدخل فيه في حالات الاختيار وهو امر عقلائي

يسير عليه العقلاء في امورهم.. وفي ضوء ذلك فلا بد من رفض الحيل الشرعية القائمة على المعاملات الشكلية التي لا تعبر عن القصد الجدي للعنوان، بحيث يتحرك الانسان نحوه بشكل طبيعي في نطاق الحالة المحيطة به وتبقى الحيل الشرعية في نطاق الموارد التي يمكن تحقق ان القصد الجدي إلى العنوان البديل بحيث يتضمن خصائصه الذاتية التي تختلف طبيعياً عن الخصائص الاخرى في المورد الآخر.. اما ادلة اليسر والتخفيف والعفو والرحمة فانها لا تمثل قاعدة فقهية ترفع الحكم الشرعي إلّا في موارد انطباق عنوان الحرج على الحالة فترتفع بقاعدة نفي العسر والحرج.. وقد لا يبتعد هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية باعتبار ان الشريعة قد انطلقت من اجل حماية حياة الانسان ورعايتها التي قد تلتقي في حركيتها في بعض الحالات ببعض الاستثناءات في الترخيص لما كان حراماً أو تحريم ما كان حلالاً على قاعدة (ما من عام إلّا وقد خص).

وخلاصة الفكرة ان المعاملات والايقاعات تتقوم بالقصد الجدي، وليست عناوين خاضعة للتعبد بعيداً عن الارادة الحقيقية للاعتبار، وليست مجرد حالات شكلية تفتقد المضمون مما يفرض التأمل بما ورد في الروايات من هذا القبيل وحملها على الموقع الاضطراري الذي لا ينافي الجدية، وعلى ضوء ذلك فاننا نتحفظ في شرعية الحيل الشرعية التي يقصد فيها المكلف شيئاً وينشئ بالمعاملة شيئاً آخر؛ لان قضية الوفاء بالعقد تفرض وجود التزام عقدي جدي خاضع للحاجة الانسانية بحيث ينطلق منها في التزاماته مع الآخر.

▣ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الاحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلّا في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، أم أن هناك اسباباً اخرى

للتشديد على فقه الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

□ لعل الاساس في (فقه الطاعة) هو هذا الاستغراق الذاتي في موقع ولي الامر بحيث انه يأخذ موقع الله في هذه المسألة، فكما ان الله يجب ان يُطاع من خلال ذاته التي لا يملك العبد الانحراف عما تريده منه، فكذلك الولي مما يفرض الطاعة المطلقة له ويكون الراد عليه راداً على الله من دون ملاحظة لصوابية امره ونهيه حسب الموازين الشرعية الاجتهادية، وقد لا يكون هناك تحفظ من حيث المبدأ على قاعدة اتباع الشريعة الالهية التي تفرض على الانسان الطاعة المطلقة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم﴾، وقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾، ولكن هناك نقطة قد يغفل عنها الباحثون في هذا المجال وهي ان طاعة ولي الامر خاضعة للخط الشرعي الذي اراد الله له ان يلتزم به في اوامره ونواهيه وحركة حكمه، فليس له اي موقع ذاتي في ذلك حتى انه في القضايا الموكولة اليه في منطقة الفراغ ـ على القول بها ـ أو في التطبيقات العملية لا بد ان يستهدي الخط الاسلامي العام ويرجع إلى اهل الخبرة في تحديد الموضوعات ويبتعد ـ في شخصيته الاخلاقية ـ عن اي شيء يتصل بالذات؛ ولذلك فان اعتبار طاعته طاعة لله ينطلق من التزامه بخط الله بحيث لا تكون المسألة مسألته بل مسألة الخط فاذا انحرف عنه أو اخطأ في اجتهاده النظري أو التطبيقي فلا طاعة له لانه لا طاعة للخطأ بل للصواب المنفتح على امر الله ونهيه وفي ضوء ذلك، لابد لولي الامر ان يدرس الساحة التي يملك الحكم فيها من حيث حقوق الناس وحقوق الله وحقوق الحكم ليقف عندها باعتبار انها حدود الله، فإذا كان الاسلام يمنح الانسان الحق في الاعتراض على الحاكم ونقده وتخطئته في احكامه أو في تطبيقاته فعلى الحاكم ان ينسجم مع ذلك، وعلينا ان نفرق بين حكم المعصوم الذي لا يخطئ في حكم ولا في تطبيق فلا رقابة لاحد عليه، وحكم غيره ممن يجوز عليه الخطأ ليكون الناس رقباء عليه ليتابعوه في كل مفرداته، فيمكن لاهل الخبرة ان يسجلوا عليه خطأ هنا وخطأ هناك أو يشيروا عليه في قضية هنا وقضية هناك، ولعلنا نستوحي ذلك مما ورد في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في مرضه الذي توفي فيه:

«ايها الناس لا تعلقوا عليّ بواحدة ما أحللت إلّا ما أحل الله وما حرمت إلّا ما حرم الله». وما ورد في نهج البلاغة عن الامام علي امير المؤمنين عليه السلام مخاطباً الناس: «فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند اهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي ولا التماس اعظام لنفسي فانه من استثقل الحق ان يقال له أو العدل ان يعرض عليه كان العمل بهما اثقل عليه فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل». فاننا نلاحظ في هذين النصّين الصادرين من معصومين نبي ووصي ان من حق الناس ان تراقب عمل الحاكم في حكمه لتتعرف طبيعة القاعدة التي انطلق منها في سلامته من الباطل والجور وانفتاحه على الحق والعدل، فإذا كان المعصوم يدعو الناس إلى ذلك فكيف لا يتقبل غيره ذلك؟! وخلاصة الفكرة اننا لا بد ان ندرس في الشريعة الاسلامية حقوق الناس في الحريات العامة ونحوها مما يجب على ولي الامر ان يقف عنده فإذا انحرف عنها كان من حق الناس ان يقولوا له كلمة الحق ليستقيم عندها والا فان عليهم ان يعزلوه إذا امتد في الجور وابتعد عن خط الحق.

وعلى هذا الاساس فان حق الطاعة يتحرك من موقع الالتزام الاسلامي العام بطاعة الله فيما قامت الحجة به على الناس وبطاعة ولي الامر في خط طاعة الله الذي يفرض عليه ان يوفر للناس حقوقهم العامة والخاصة: لان الحاكمية لا تعني السيادة بل تعني الادارة ولعل المشكلة هو ان التخلف الفكري قد جعل المسألة في النظرة إلى ولي الامر تتصل بالطاعة المطلقة العمياء التي لا يسمح معها بأي نقد له مما يخطئ فيه أو ينحرف به عن الحق اكثر من النظرة إلى النبي، وقد استخدمت كلمة الراد عليه كالراد على الله، في مواجهة اي رد ينطلق من حجة من دون نظر إلى ان المسألة تتحرك في نطاق حكمه المرتكز على الحجة التي لا نقاش فيها من الناحية الفقهية أو العملية. ان الذهنية الاسلامية لدى البعض تحولت في النظرة إلى ولي الامر إلى ما يشبه عبادة الشخصية بحيث تشبه ادعاء العصمة لمن لا عصمة له عملاً، وبذلك ينطلق الاستبداد باسم الشريعة من دون رقابة عامة أو خاصة، لان القمع هو الذي يتصدى لذلك من خلال اكثر من عنوان ثانوي لم يدقق في مصداقيته الواقعية.

▣ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة اشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. اما لو كان الزوج مسافراً

وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وزوجةً اخرى في غيابه، اقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الأولى في موطنها فليس لها اي حق في ذلك ما دام غائباً عنها، هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ البقرة: ٢٢٨، و ﴿عاشروهن بالمعروف﴾ النساء: ١٩؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

□ اننا نتصور بأنه لابد من اعادة النظر إلى هذه الفتاوى بالوسائل الاجتهادية التي تخرج عن الخط التقليدي في استنطاق النصوص، ونحن نلتقي باكثر من نص يجعل الزواج وسيلة من وسائل تحصين الرجل والمرأة واعفافها بما يحقق لهما اشباع الغريزة الجنسية، وربما نجد في بعضها ان شهوة المرأة اكثر من شهوة الرجل، الامر الذي يوحي بأن الزواج هو الوسيلة العملية للعفة، فكيف يلتقي هذا الامر مع انتظار المرأة في الحق الجنسي إلى الاربعة اشهر، وكيف يمكن ان يحقق هذا الحق في هذا الزمن تلبية الحاجة مع تأكيد الفقهاء كفاية مسمى الجماع في تنفيذ الحق من دون ان تلبي المرأة حاجتها لأنه يتحقق بمستوى مقدار الثانية في الزمن، وهكذا في فتوى البعض بأن هذا الحق ـ حتى على مستوى الاربعة اشهر ـ إذا كان الرجل مسافراً مهما طال سفره إلى آخر عمره وليس لها سلطة على التحرر منه مادام ينفق عليها وفق رأي المشهور بين الفقهاء، هكذا ووفقاً لهذا الرأي يجب على المرأة الصبر إذا دخل بها مرة واحدة ثم صار عنيناً اودخل بغيرها ولم يستطع الدخول بها أو غاب عنها غيبة منقطعة وكان وليها ينفق عليها وهكذا.. لابد من التأمل في ذلك كله من خلال الغاية الاخلاقية من الزواج ومن خلال استيحاء قوله تعالى ﴿فتذروها كالمعلقة﴾ فان هذا العنوان لا يختص بصورة تعدد الزوجات بل هو عنوان مستقل منفي عند الشارع في كل مورد ينطبق عليه، وهكذا تتنافى هذه الاحكام مع قاعدة نفي الحرج، فان من اعظم الحرج ان تعيش المرأة مع الرجل الزوج في حياة

متداخلة بحيث تنام في فراشه ويلامس جسدها جسده وتعيش حركة غريزتها من دون ان يكون لها حق على الزوج في اشباعها أو من دون ان يكون لها الحق في الانفصال في حال عجزه عن مواقعتها وغيبتها عنه. هل هناك حرج اعظم من ذلك؟ وكيف يمكن ان ترفع قاعدة الحرج وجوب الوضوء عند خوف البرد أو نحوه ولا ترفع القاعدة مثل هذا الحكم، وقديحدثونك ان الحرج لم ينشأ من الحكم ولكن من خلال الواقع، ولكن المسألة ليست كذلك لان الحكم بشرعية امتناع الزوج مع حاجة الزوجة إلى الاشباع هو الاساس في الحرج ونلاحظ ان هذه القاعدة واردة في مقام بيان الطابع العام للشريعة الذي لا يشذ عنه حكم ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ هذاكله بالاضافة إلى قوله تعالى ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ فان المراد بالمعروف ـ على الظاهر ـ هو المعروف العرفي عند الناس، لا المعروف في دائرة التشريع، ليقال ان هذه الاحكام الشرعية هي التي تحدد المعروف في العلاقة، بل ان هذه الاية ـ بمعناها العرفي ـ حاكمة على تلك الاحكام أو معارضة لها من خلال معارضة الحكم للمفهوم العام للشريعة ليكون مخالفاً للقرآن من حيث الخط العام. وهكذا نقف امام قوله تعالى: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ فان الظاهر انها واردة في مقام تحديد الحق لا في مقام بيان اصل الحق، اما درجة الرجال فقد تتحدد بالطلاق ولا تشمل الحق الجنسي باعتبار انه هو العنصر الحيوي في الحياة الزوجية بل ان الحياة الزوجية ـ في معناها العام ـ تقوم عليه وتتقوم به في النظرة العميقة، بل ان الغالبية من الناس نساء ورجال تنطلق منه في الرغبة في الزواج وفي ضوء ذلك استقر بنا ان على الرجل الاستجابة للمرأة عند طلبها الحق الجنسي منه لحاجتها اليه كما ان على المرأة الاستجابة له في ذلك كلا سيما إذا خافت على نفسها من الوقوع في الحرام والله العالم.

وخلاصة الفكرة: ان الناظر إلى الفتاوى المشهورة يخرج بنتيجة حاسمة وهي انه ليس للمرأة اي حق في الجنس من قريب أو من بعيد، بل ان ما يثبت لها من الحق لا يسمى جنساً لان الفقهاء يكتفون بادخال عضو الرجل واخراجه في لحظة لصدق الجماع عليه فهل هذا هو ما يحقق الاحصان للمرأة؟ وقد ورد في بعض الاحاديث «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنت احداهن فالاثم عليه). اننا ندعوإلى التدقيق في الادلة والخروج عن النمط التقليدي في فهم النص بالاتجاه إلى الفهم العرفي الاوسع من التدقيقات الحرفية حتى نستطيع التوفيق بين الغاية والوسيلة .

وهناك نقطة حيوية أثارها السؤال، وهو مرجعية القرآن في الخطوط العامة وفي تحديد الموضوعات في مدلولها العرفي فان الاحاديث الواردة في عرض الروايات على الكتاب تؤكد ان القرآن هو الذي يمثل المفاهيم الاصيلة وان السنة لا تخالف القرآن، وهذا هو ما أكده حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رفض ما يخالف القرآن، الامر الذي يفرض علينا الرجوع إلى القرآن اولاً بحسب ظواهره، ثم نرجع إلى الحديث لندرس مدى موافقته أو مخالفته له مع ضرورة الدراسة الدقيقة لمفهوم مخالفة القرآن فلا يتجمد امام الدلالة المطابقية للقرآن والحديث، بل يشمل الدلالة المفهومية أو الالتزامية من خلال السياق والقرائن المحيطة بالكلام، اننا ندعو إلى دراسة جديدة موثقة تتجاوز الخط التقليدي في القواعد الاصولية في فهم النص وتوثيقه.

▣ اتسعت ظاهرة لجوء الفقية للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، من المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعودبعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقواه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى اجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية عى اليسر ونفيالعسر والحرج، مما يعني أن ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما هو اثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

□ ان ظاهرة الاحتياطات الكثيرة في الفقه لاسيما في العصور المتأخرة قد تكون ناشئة ـ في العمق ـ من عدم احساس الفقيه بالمسؤولية عن المكلفين في حركته

الاجتهادية واستغراقه في مسؤوليته عن نفسه حتى في المورد الذي يملك فيه الحجة، فيتعامل مع الفتاوى التي يصدرها للمكلفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية، في الوقت الذي قد يكون الاحتياط في هذا المورد موقعاً للمكلف في العسر والحرج الذي قد يؤدي به إلى صعوبة امتثال التكليف وبالتالي تعقيده من الشرع بالذات، وقد امتدت هذه الظاهرة لدى الفقهاء بالمستوى الذي يسجلون فيه الاحتياط لمجرد مخالفة بعض العلماء للرأي حتى لو لم يكونوا من المشهور، اما الشهرة الفتوائية فانها قد تمثل الاساس للاحتياطات الفتوائية وكذلك شبهة الاجماع أو دعوى الاجماع أو الاجماع مع احتمال المدرك مع قيام الحجة لهم على الفتوى الترخيصية أو على تحديد الحكم بالقصر ان الاتمام أو ما إلى ذلك.

ان الاحتياطات قد ادخلت الكثير من الاحكام غير التحريمية في ذهنية المكلفين إلى احكام تحريمية باعتبار انها كذلك من حيث النتيجة، الامر الذي اعطى للاسلام صورة اخرى ـ حسب النظرة العامة ـ من الناحية السلبية مما اوجب الابتعاد عن الاسلام.

ان اصدار الفتاوى الحاسمة التي قامت عليها الحجة يحقق نتيجتين: عملية من حيث ارتباطها بعمل المكلف وتسهيل اموره وابعاده عن العسر واالحرج، وفكرية وهي تقديم الصورة الصحيحة للاسلام من خلال احكامه الاصيلة.

وفي ضوء ذلك ،فان على الفقيه ان يملك شجاعة النطق بالحق فيما ثبت له من الحق لاسيما إذا كانت المسألة تتعدى حالته الذاتية إلى الحالة العامة في مسؤولية الآخرين ومسؤولية النظرة الصحيحة للاسلام وإذا كان يلاحظ التقوى والورع في اموره فعليه ان يواجه المسألة في دائرتين، الاولى: ان الورع والتقوى يمثلان العنوانين الخاضعين لقيام الحجة لدى الانسان على اي امر من الامور، فيكون اتباعه لها مصداقاً لهذين العنوانين لانه يحرز الجدال عن نفسه في هذا المورد امام الله لانه ليس مكلفاً بالواقع في بعده العميق بعيداً عن مصادر الاجتهاد الموثوقة، الثانية: ان يبتعد عن مواقع المرجعية في الفتوى لتكون احتياطاته له فلا يفرضها على الناس ليربك حياتهم ويعقد امورهم من دون قاعدة علمية.

اننا لا ننكر الحاجة إلى الاحتياط في موارد التباس مفهوم الدليل وعدم الوصول إلى الحجة من دون اي اساس للوضوح الذي تنطلق الفتوى منه، ولكن لابد من الاقتصار على ذلك والانفتاح على الفتوى الحاسمة في الموارد الورعية والتقوائية التي لا تستند إلى حجة، والله العالم وهو حسبنا ونعم الوكيل.

تجديد أصول الفقه

حوار مع:

د. حسن الترابي

▣ كيف يقدم الدكتور حسن الترابي نفسه للقراء؟ وما هي ابرز الروافد التربوية والفكرية التي نهلت منها شخصيته؟ وكيف تسنى له استيعاب التراث والتواصل مع العصر؟ وما هي المنعطفات الاهم في حياته؟

□ ان اقدار الله سبحانه وتعالى هي التي تضع لك مواضع في الحياة ومواقع. وقد كتب الله لي منذ صغري ان اتدرج في سُلّم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيّره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت اتلقى الثقافة الاسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد، ولاحظت ان ذلك من قدر الله سبحانه وتعالى، لان كثيرين من الذين نشأوا نشأة تقليدية حتى إذا انتهوا إلى أواخر عمرهم، تلاحظ انه كمن انشق عن شخصيتين، فإن فرعين من الثقافة ماتزال تتباين حتى في تعبيراتهم. أو الذين درسوا دراسة غربية وصُبغوا بصبغة غربية، لكن في نهاية العمر تابوا إلى الله متابا، فبدأوا يطلعون على مصادر الثقافة الاسلامية.

اما انا فاتحد لدي المصدران، وهذا هو اصل الدين، لأن العلم موحّد، وقد بدأ المسلمون بتوحيد العلم كله، ولكن بعد قليل انشق العلم، وصار العلماء هم النقلة فقط للاخلاقيات، اما العلوم الطبيعية فتركوها.

كما قدر الله عليّ ان تطول دراستي، فكنت مجداً في الموسم الدراسي كله، حتى لم اكن اتعطل عن الدراسة حتى في ايام الاجازة والعطلة. وبجانب هذه الدراسات ذهبت إلى انجلترا، لأني أردت أن أنوّع، فأنا لا أقبل أصلاً الارتهان إلىٰ ثقافة واحدة لكن البريطانيين حاولوا ان يكرهوني على متابعة الدراسة العليا عندهم، وكانت هذه المحاولات قاسية

عليّ، وكان من العسير ان اتحرر منهم، لانهم كانوا يحكمون كل الجامعات. ولكن ذهبت إلى فرنسا، وانا على اطلاع ودراية بالعداوة بين الفرنكفونيين والانجلوسكسونيين، والتي مازالت إلى يومنا هذا في الثقافة السياسة.

اضف إلى هذا وذاك، ان الله كتب لي نصيباً من العلم في موقع حسبته كتب عليّ مصيبة، وهو السجن، ففي السجن التحفظي سبع سنوات وقليل، انصرفت للقراءة بهدوء باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والالمانية.

ومن اول يوم كانت نزعة التحرر في نفسي، فانا احب الحرية في حركتي في الحياة، والتي هي تعبير عما في نفسي، وقد كنت اهتم بتطوير فكري، واحاول ان استفيد من العلماء أو العوام، فانا لا اقتصر على العلماء فقط وانما ايضاً اسعى للافادة من العوام ولذلك لو سألتني: مَنْ هم الذين تأثرت بهم؟ فاني لا اكاد احصيهم عدداً. إذ استفدت من العديد من الكتاب والمفكرين بمختلف اللغات. وفي الحركة الاسلامية انفتحت على تجارب متنوعة للاسلاميين في مصر، وباكستان، والثورة الاسلامية في شمال افريقيا، والثورة الاسلامية في ايران، والثورات الغربية، والديمقراطيات والعلوم الاجتماعية في الغرب ايضاً.

▣ الثابت والمتغير، المطلق والنسبي، بُعدان اساسيان في خلود الرسالة وخاتميتها، عبر هيمنتها وتصديقها لميراث الرسالات الماضية، وتجاوزها وتواصلها مع التراث الاسلامي. ما هي محددات وصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق الثابت؟ وكيف تتأسس العلاقة بين الثابت والمتغير في الاسلام؟

□ هذا ابتلاء من الله للانسان، انه جزء من هذا العالم الذي تتحول ظروفه وابتلاءاته كل لحظة. فالايمان ليس موقفاً واحداً يظل على حاله، فهو تعالى يخاطب الذين آمنوا **﴿أن آمنوا﴾** ثم **﴿آمنوا وعملوا الصالحات﴾** مرة بعد مرة. ومعنىٰ ذلك انك لابد ان تظل بعد كل لحظة جديدة، تحيي ايمانك، وتجدد رؤيتك للعالم من حولك، ولقيم الدين، وتنزّل قيم الدين على الواقع بصورته التي تحولت في تلك اللحظة، وتتحرك باستمرار بلسانك، وجنانك وبدنك، وهكذا، مدى الدهر. هذا هو الابتلاء.

لقد خلق الله بيئة الوجود المحيطة بالإنسان في اطار من ظرف المكان والزمان، فهي تتحرك وتتحول عبر الزمان، تطرأ ظروفها وتزول وتضيق صروفها وتتسع وترتخي وتشتد وتتقلب أحوالها وفقاً على الإنسان بشتى الوجوه، ولكنها تتحول في أطر ثابتة من سنن الله ـ تدور لمحور وتجري لمستقر وتتحرك بنمط راتب ـ في الطبيعة والمجتمع تبدو

حركتها دائبة آية تدل على الله الحي الخلاق، ولكن سنن نظامها تتجلى ثابتة آية على الله الواحد.

ومادام الدين ـ من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه ـ واقعاً في الاطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنه ـ من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالازل المطلق الثابت ـ إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل، وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل الزماني إلى المقصد اللانهائي، فحركة التحول الدائبة في ظروف الحياة توشك أن تحول الإنسان عن الحق المطلق، فيلزم ديناً من ثم أن تقع له أو منه حركة دائبة مجاوبة تصحح وجهته وتقوم سيره لئلا ينحرف بتدينه الواقع عن سنة الله الواجبة.

ومن الدين المشروع ما يراعي معنى الثبات ويحفظ للحياة الدينية مستقرها: فمن ذلك ما في الوحي من أخبار وتقريرات لحقائق وجود من عالم الغيب أو وقائع تاريخ من عالم الشهادة ليعلم الإنسان مصدقاً مؤمناً. ومن ذلك أيضاً وصايا الوحي بمواقف العبادة الكلية ليعمل الإنسان متديناً فيلقى ربه يوم الدين. ذلك كله من أصل الدين والملة الذي لا ينسخ لانه يتعلق بثوابت الوجود ويتصل بالله الباقي أزلاً. وتفصيل الاخبار الشرعية الصادقة أبداً المنبئة عن حقائق الوجود معروف في الدين فمنها ما جاء في ذات الله، فالله وجود مطلق لا تأخذه الاطوار، وما جاء في حقائق المبدأ والمعاد، وما جاء في غيب الملائكة والجن، وما جاء من وقائع قصص الرسالات، ونحو ذلك.

وتفصيل الوصايا الشرعية بمذاهب الاعتقاد وتكليفات العمل الثابتة معروف، وذلك هو الذي يشكل الاطار اللازم الباقي للتدين ويبين المواقف الواجبة أبداً ايماناً بالله وتصديقاً بشرائعه المنزلة.

ولكن صورة التعبير عن واجب التصديق بأخبار الشرع والالتزام بوصاياه إنما يكيفها واقع الابتلاء الظرفي المعين الذي تخاطبه الرسالة الدينية المعينة، فيأتي خطاب كل رسالة على نحو ما يستجيب لحاجة تجاوز الباطل المعين الذي يقابلها، للانتقال إلى الحق الثابت الواحد. ولما كانت الابتلاءات الظرفية تتنوع فإن الخطاب الديني قد يتنوع في مداه وصوره حسب حاجة كل رسالة مهما كان مغزاه في أخرة التقدير واحداً، هو توجيه العباد إلى الله، ومن ثم تتباين الرسالات أو الشرائع المنزلة في مدى اخبارها عن حقائق الوجود حسب ما هو أوقع على المخاطبين المعنيين وألزم لهم..وتتباين فيما

تتناوله من دحض باطل المعبودات الواقعة والعقائد السائدة والمذاهب الوضعية، لتقارن الحق مع تلك الضلالات الماثلة وتهدي إلى النور وراء الظلمات القائمة، وتتباين أساليب المخاطبة والمجادلة حسب البيئة الثقافية والتراث الخاص بالامة المخاطبة وظروف الرسالة، وذلك كله معلوم من استقراء القضايا التي تناولتها رسالة كل رسول بعينه مهما كانت مغازي الرسالات متحدة وأمتهم واحدة:﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلّا نوحي إليه أنه لا إله إلّا أنا فاعبدون**﴾(الانبياء/٢٥)، وذات المعنى يظهر من تركيز القرآن على أخبار الامم المحيطة بالعرب وعبر مصائرهم وعلى خرافات الاعتقاد ومنكر الاعراف التي عهدها العرب الجاهليون، ويظهر خاصة من اختصاص الرسول(ص) من دون سائر المعجزات بقرآن عربي اعجازه البيان ثم في مآل معانيه المحفوظة الصادقة أبداً مادامت الرسالة الخاتمة.

ومن الدين شرائع فرعية عملية تتصل بأحوال الوجود الزمني المتحرك وتتأسس على قاعدة من تلك الظروف مشيرة إلى أصول الحق الثابت. وهنا تغدو الحركة جائزة في شرع الله ليوافق ظروف قدر الله ويبقى معبراً عن حق الله، بل تغدو الحركة واجبة بحكم شرع الله لأن ظروف الحياة إنما هي وجوه ابتلاء يقلبها الله لينظر كيف يعمل الإنسان مطاوعة لضغوط الحياة وميولها أو تصحيحاً لمسيره ومتاباً حيثما كان إلى الوجهة الثابتة.

وكما تواترت شرائع الله في التاريخ بأخبار الدين الصادقة في شأن الله والرسل والجن والملائكة والجنة والنار ومعانيه الثابتة في شأن العبادة والتكليف والمسؤولية والجزاء ونحو ذلك، توالت تلك الشرائع متناسخة متجددة عبر الزمن في بعض أحكامها:﴿**ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير**﴾ (البقرة/١٠٦).

وهي لا تتناسخ لتبين خطأ في الشرع الأول فإن البداء مستحيل في حق الله، علمه قديم وشرعه يقع تاماً لوقته:﴿**وتمت كلمت ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم**﴾(الانعام/١١٥)، وإنما تقع الحركة في شرع الله حين يكون الحكم الاول حقاً للزمن المخصوص والظرف المعين، لاحقاً أزلياً، وما يكون لشريعة الله بالطبع أن تنسخ إلّا بوحي منه متجدد، فإذا جاء أجلها بعث رسول جديد ونزل وحي عاقب لتبديل ما أحل الله أو حرم لظرف محدود في أمة خالية، وقد تتوالى الشرائع متحركة مع تقادم الزمن بوحي جديد لا ينسخ القديم وإنما يبعثه بعد نسيان ويظهره بعد خفاء أصابه بعد

تطاول العهد وتضييع المستحفظين أو تحريفهم، فتأتي الرسالة مصدقة لما بين يديها لتحيي موات الدين، أو مصدقة ومهيمنة لتحيي شرع الدين وتكيفه لتطوير جديد يقتضي تعبيراً عن حق الملة الثابت بصور تدين ظرفية تكون هي الحق الزماني النسبي بعد أن غدت الصور التي كانت مشروعة غير وافية بمقصد العبادة لله بسبب تحول قاعدتها الظرفية.

ففي مجال الشعائر التعبدية الخالصة تثبت مشروعية الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج في الرسالات المتواترة ولكن صورها قد تتبدل من حيث قبلة الصلاة وشرائطها وهيئتها وميقات الصيام ونظامه وقبلة الحج ومناسكه وأقدار الزكاة ومصارفها..وفي مجال العلاقات المشروعة يثبت الزواج أو المعاوضة والمعاملات بين المؤمنين ومع غيرهم، ولكن قد تتغير أحكام الاسرة وشروط المعاملات ومواقف المسالمة والمحاربة مع الآخرين، وقد تثبت في مجال السلوك عامة مكارم الاخلاق كرعاية حرمة النفس البشرية وعرضها وبر الوالدين والاحسان للناس، بينما تتبدل بعض الآداب ونظم المشارب والمآكل والملابس..وكل ذلك التباين مع الوحدة معروف من مقارنة شرع الرسالة المحمدية وشرع ما قبلها.

وقد وقع مثل ما تقدم من إحياء لثوابت الدين وتطوير لمتغيراته عبر الرسالات التي قص الله قصصها، حتى بعث الرسول الخاتم(ص)، وماانفك الوحي اثناء تلك الرسالة ذاتها يتطور مع أحوال المؤمنين الاوائل، مصدقاً آخره أوله تذكيراً، أو مهيمناً عليه تطويراً، ناسخاً للاحكام من تمهيد إلى تأكيد، أو من عموم إلى خصوص وتفصيل، أو من رخصة في حال ضعف إلى عزيمة في حالة قوة، ومن وضع في حال إلى رفع في حال آخر: تدرجاً وتكاملاً حتى كمل الدين وانقطع وحي السماء.

أما بعد ختام الرسالة وتمام التنزيل فلم يعد لنسخ الشريعة مجال، لأن ذلك لايكون إلا بسلطان من الله وقد كفت الرسالات، ولم يبق إلّا إحياء وتطور في اطار تعاليم الشريعة حيناً بعد حين باجتهاد من الدعاة والعلماء وسائر المؤمنين.

وإنما انقطع النمط السابق في التجديد الديني بالرسالات المتعاقبة المتناسخة بأسباب هيأها الله لها بالحفظ عبر الزمن كله:﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(الحجر/٩)، وتهيأت تلك الوحدة عبر الزمان بأسباب منها: تيسر كتابة الوحي صحيحاً وجمعه ونشره موثقاً وخلوده منقولاً في التاريخ، وتيسر استقرار أحوال الجماعة المسلمة بما يتيح حفظ الكتاب واستمرار التقاليد والسنن اللازمة لبيان معناه بنموذج واقعي، وتهيأت كذلك

أسباب لوحدة الرسالة عبر المكان بعد أن كان الرسول يختص بخطاب قومه بتيسر الانتقال والاتصال بحيث تخاطب الرسالة قوماً بعينهم ولكن أحكامها وعبرتها تسري لتبلغ وتعني كل قوم سواهم على ظهر البسيطة، وهكذا هيأ الله لشريعة الإسلام الخاتمة أن تستغني عن التغيير اللاحق والتطوير لحاجة كل قوم وقرن، وأن تكون صالحة لكل زمان ومكان.

وما كان لذلك أن يكون بمجرد بقاء الاصول وانتشار البلاغ المنقول وإنما صيغت نصوص الشريعة بما يكفل لها الخلود وبما يعلم الله أنه تعبير عن الحق لا تؤثر عليه حركة الظروف الكونية، فمن الشريعة كليات ثابتة هي تراث الرسالات الدينية الباقي أبداً، ومنها أحكام قطعية ثبتها الله في وجه صروف الزمان والمكان لأنها أم الكتاب ومحاور الحياة الدينية التي تضبط حركتها على الدوام، ومنها مبادئ عامة ومجملات مرنة وظنيات واسعة يمكن أن تنزل على الواقع بوجوه شتى تبعاً لتطور ظروف الحياة وعلاقاتها وعلم الإنسان وتجاربه، ومنها شعائر وفرعيات جعلت سمات تمييز وتوحيد للحياة الدينية تخلد صورة الأمة الواحدة بوجوه لا تحدث حرجاً أو رهقاً مهما اختلفت الظروف، ومنها أشكال ورسوم وتعبيرات صيغت من مادة الواقع الظرفي لعهد التنزيل قوة لوقع الدين في نموذجه الأول ورمزاً لمعنى قد ينزله الخلف برسم آخر في واقع مختلف، ومنها عفو متروك لحرية الاختيار والاجتهاد في إطار ما تقدم وفي سياق كل ظرف زمني ـ رأياً يفسر مغزى الدين بالمقال أو عملاً يفسره بالمثال.

فبعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشرعية من خارجها وجهاً من وجوه تجديد الدين بل انحصر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة، أسمي أدناهما إحياء وأقصاهما تطويراً للدين وأرى التجديد الاكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً:

أ ـ أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الايمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وايقاظاً للفكر الخامل والعلم الضائع بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث، واثارة لطاقات الحركة لتصحيح الواقع الديني المجانب لمعايير الدين تأثراً بضعف الايمان أو نسيان العلم أو غلبة الباطل، ولما كان دين الله الحق محفوظاً في أصوله الباقية فإنما يطرأ الموات والخمول والفتور على كسب المؤمنين وتدينهم، فحركة الاحياء بعثاً للروح ويقظة للعلم ونهضة للعمل تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى.

ب ـ أما التطوير فيما أقصد فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والايقاظ والاثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة وينهض بالدين نحو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد.

ويستصحب هذا التجديد جهداً نفسياً وفكرياً وعملياً زائداً، تتولد عنه مواقف إيمان، وفقه، وعمل مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة ناشئة عن انفعال وجداني واجتهاد عقلي واقعي، ولا يتأتى ذلك عن خروج من أطر الدين الحق بل عن تصريف للمعاني والاحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها مما يتيح إنساء أو إعمالاً لمعان علقت بعلل ظرفية دائرة ورتبت لتدور معها وتحول بحولانها، أو يكون التجديد إتماماً لما شرعه الدين من مقاصد بتنزيل مجملاته وحمل توجيهاته على الواقع المعين، بوجه يبني على كل حكمة أو عرف سبق ويستزيد بكل خاطرة لم ترد أو وسيلة لم تتح أو فرصة لم تسنح من قبل، مما يبلغ بالتدين مدى لم يتهيأ للسلف أو يطرق به مجالات لم يبتلوا بها، أو يكون التجديد نسخاً لما ألحق بأصول الشريعة من فقه السلف الاجتهادي وكسبهم، إستدراكاً يعطل ما ثبت خطأه بمزيد تدبر نظري أو تجربة تاريخ تكشف الحق وتعلم الخلق أو تبديلاً يهمل ما كان صواباً لزمانه ولكن حالت الظروف التي ناسبته ونصبته صواباً وغدا لزاماً أن نبحث عن الحق النسبي الجديد، فحركة التطور لا تغشى أصول الشرع ولا تنسخها وإنما ترد على وجوه التدين بها والإجتهاد لفهمها وتحقيقها، فما أحاله الشرع للظروف يصرف بحسبها، وما جعله لرأينا وكسبنا رهين بأحوال النقص والاستدراك البشري، وينتج عن هذا الوجه من تجديد الدين اتخاذ بعض أشكال جديدة للتعبير الاتم عن قيم الدين الثابتة من خلال ما يجسدها من واقع الحياة الدينية المستأنفة، بينما يهدف التجديد الاحيائي إلى استعادة أشكال الحياة السالفة برمتها.

▣ ربما يطغى المتغير على الثابت، فتغدو المتغيرات بمثابة ثوابت، مما يعيق مواكبة الدين للواقع المتجدد، كيف عالج الانبياء هذه المشكلة؟

□ كان الانبياء حيناً بعد حين هم الذين يحملون روح التحول، حتى يحفظوا صلة الثابت بالمتحول ابداً، لان المتحول قد يؤطر اتباع الديانات، ويحنطهم، ويجنح بهم عن الثابت تماماً، فيحسبون هذه الصورة التي عبروا بها عن الثابت في هذا المتغير هي الثابت، فلذلك يتمسكون بها، وهذه هي آفة الديانات. هذه الحقيقة كما يوجهها القرآن تمثل لنا نموذجاً، فلابد ان نقرأ القرآن وننزّله على الواقع المتحول. ومن المؤسف ان الذي اصاب

الغرب اصابنا، فالامراض الدينية مثل الامراض الصحية تصيب كل انسان اين ما كان، وفي أي بلد كان. وعلة المسلمين اليوم ان الكثير منهم يتصورون انهم على الثبات ويعتصمون بما يحسبونه ثابتاً، ويخالون ان الرياح لا تزلزلهم ولا تزعزعهم ابداً. بينما هم في واقع الامر يحملون صوراً ملتبسة حين تتداخل وتختلط في وعيهم صورة الثابت بالمتحول.

▣ في ضوء هذا البيان لأزمة المسلمين، كيف نصوغ ضوابط ومحددات لوصل حركة التحول الظرفية الدائبة بالحق المطلق؟

□ لا احب ان ارتهن لوصف، فقديماً عندما بدأ الناس يصفون القياس ويحددونه ويعرفونه ويضعونه في قوالب جامدة، منذ ذلك الحين اصبح القياس عقيماً، لا يلد فقهاً جديداً. ومنذ ان عرفوا المجتهد وجعلوا له شروطاً صارمة، فلم يجتهدوا اصلاً بعدها.

ان المعاني لابد ان تُنزّل على الواقع، ولابد من النظر إلى المتغيرات والابتلاءات، فتُنزل المبادئ والاصول عليها، وتتسع لاستيعابها بمرور الزمان.

لقد تنزل القرآن داخل الحياة عبر تفاعلات وابتلاءات تواصلت لبضع وعشرين سنة، بغية تشكيل النموذج، وهو نموذج مرن يستوعب ما يستجد من متغيرات في الواقع.

▣ نشأ الفقه وتطور كاستجابة لسلسلة من التحديات والاستفهامات في الحياة الاسلامية، وتبلورت قواعد اصول الفقه بالتدريج في سياق عملية الاستنباط الفقهي، كعناصر وقواعد مشتركة تُمهِّد لاستنباط الاحكام الشرعية، غير ان تراجع وانكفاء حركة الاجتهاد، بعد القرار السياسي بايقاف الاجتهاد، والاقتصار على المذاهب الاربعة، كل ذلك افضى لاعاقة تطور علم اصول الفقه وبالتالي ركوده. ما السبيل لتجديد فقه الشريعة الخاتمة، وتنزيل احكامها على الواقع المتحرك المتغير؟

□ مثلما قدر الله أن تتجدد الشرائع قديماً وجعل ذلك بوحي من عنده منوط تبليغه بالرسل الذين انقطع رتلهم بالرسالة المحمدية، قدر أن يؤول تجديد فقه الشريعة الخاتمة وأمرها إلى قادة التجديد وحركاته بتوفيق من الله، وكما كانت تثبت أصول الشرائع تحييها وتصدقها الرسالات المتواترة ثم تتباين وتتناسخ لتفي بحاجة تكييف الواقع الجديد مع الحق.

كذلك احتوت الشريعة الخاتمة على أصول ثبات يحييها المجددون كلما ماتت في نفوس المؤمنين وأصول مرونة تتيح لهم من داخل اطارها ذلك التكييف المتوالي، وكما لم يكن تجدد صور الخطاب الشرعي عبر الرسالات المتعاقبة تبديلاً لأصول الدين الواحد

ولم يكن تطور تشريع الرسالة الخاتمة على أطوار بناء المجتمع عهد التنزيل تبديلاً، فإن تكييف صور التعبير الديني إزاء التطورات المادية والاجتماعية بما يحفظ الوجهة الثابتة إنما هو ضرورة لاتصال الدين ووحدته عبر الزمن.

ولم تأت الشريعة تقريرات مطلقة بل تنزلت أحكاماً حية على واقع متحرك منسوبة إلى أسبابه وأحداثه موصولة بالمقاصد المبتغاة فيه. فتناط معانيها وأحكامها بأوضاع في الوجود أو بمعان في الإنسان والمجتمع ثابتة لا تحول، بينما تناط أحياناً بقاعدة ظرفية قد تثبت وقد تزول فتزول معها الأحكام، وتجيء المعاني والاحكام أحياناً بتعبير عام متسع يتيح تصورها في الفكر أو استشعارها في الوجدان أو تمثلها في الواقع بصور شتى حسب مايواتي المؤمنين في الظروف الخاصة، بل قد تجيء الأحكام أحياناً ناصبة للمؤمنين مقصداً واجباً تاركة لهم وسائل تحقيقه عفواً حسبما يتهيأ لهم في كل زمان، وتجيء المعاني هادية إلى مواقف إيمان كلي تاركة لهم تفصيلاته وتأويلاته ووجه التجادل فيه أو التفاعل به حسبما يقتضي الابتلاء الظرفي المعين.

ويشكل النموذج الشرعي الأول بتوجهاته وسننه العلمية بناءً عضوياً حيّاً تتركب فيه المواقف النفسية والمفهومات النظرية والاحكام العملية بما يمكن المستقرئ والمعتبر من إدارك فقه الاعتقاد والعمل في الشريعة ومن ترتيب علاقاتها وأولوياتها المتكاملة ومن تركيب ما يتلازم فيها من مظاهر الاوضاع والافعال وباطن النيات وما يتقابل مع صالح الواعظ الديني وفاسد الواقع الاجتماعي ومن التمييز بين ما هو وسائل وذرائع وما هو مقاصد وعلل، أو بين ما هو هوامش وثانويات وما هو أركان وأصول.

ولولا حفظ النصوص بأصولها، ولولا قيام نموذج عملي للحياة بين خطاب الشريعة وحاجة البيئة أو بين الحكم الواحد وسائر نظام الاحكام الاسلامية المثلى لما تيسر للناظر في تاريخ لاحق أن يدرك تلك العلاقات ولما تيسر له من ثم حسن تطبيق الشريعة وتحقيقها في كل ظرف جديد متبدل بما يصوب معاني الايمان وشعابه على أعيان مواطن الابتلاء ليدلي بالحجة العقلية الاوقع وليقوم بالموقف النفسي الانسب وبما يصرف الاحكام ليصل وسائلها بغاياتها وليقوم أولاها على أدناها وليحفظ بينها العلاقة الاوفق في كل ظرف جديد. ولو أن الذي ورثناه كان تدويناً لنصوص وعبارات مجردة من الواقع لتعسر جداً مهما حفظت الاصول أن نفهم في تاريخ لاحق المغزى الدقيق للكلمات لأنها ستأتي الخلف حروفاً وأصواتاً عبر تطور كثيف في معاني اللغة وأبعادها النفسية والاجتماعية

منقطعة عن سياقها الظرفي وتناسخها الذي يوضح تكاملها وتناسبها ووحدتها.

وقد قدمنا أن الدين توحيد بين البعد الأزلي الروحي والواقع الظرفي المادي، وهكذا كان النموذج الشرعي الأول نمطاً مثالياً أوجد واقعاً معيناً في عهد التنزيل من قيم الحق والعدل الخالدة وهيأ بذلك منهج العبادة الامثل لله، ومع مرور الزمن وتعاقب الاجيال بعد أمة الخطاب المباشر، تتبدل الظروف النفسية والثقافية والاجتماعية والمادية التي كانت قاعدة للنموذج الأول فيقتضي ذلك نظراً وعملاً متجدداً لبناء نموذج جديد يوجد العنصر الأول في مغزاه الْديني وإذا توالى التجديد من قريب كان التكييف، الواجب يسيراً، أما إذا تطاول العهد واشتد تباين الظروف فإن الامر يستدعي إيماناً ومعاناة تبدو أشق في سبيل التجديد والتوحيد.

ومهما كانت وجوه تصريف الاحكام الشرعية تطوراً مع الاحوال المتجددة فإن النموذج الشرعي الأول الذي يتضمن جملة الاحكام الاصل يظل بهيئته الأولى واحداً خالداً محفوظاً، وَيظل مصدراً قياسياً يرجع إليه المسلمون فينوعون صور تطبيقه في كل إطار متبدل ليدركوا المغزى الكامن وراء شكله ليحفظوا للدين وحدته عبر وجوه تجليه في التاريخ، وقد تدور الاحوال الزمنية فتصادف وضعاً يتمثل فيه الدين أو بعضه بمثل هيئته الاولى، ومهما كان من ذلك أو لم يكن يبقى النموذج الشرعي الأول بكل حذافيره وحواشيه مرجعاً للمسلمين ويلهمهم الهدى في كل زمان ومكان، ولذلك قد يحذر المرء في المصطلح الفقهي فلايسمي ما نحن بصدده نسخاً إلّا مع تعريف النسخ هنا بما لا يعني إبطال الحكم النهائي، وقد يحسن أن نسميه تصريفاً للاحكام الشرعية.

ولا يكون تصريف نصوص الشرع تقديماً أو تأخيراً أو تأويلاً بحجة خارجية تصدر عن تقدير وضعي، فلامبدل لكلام الله، وإنما تتخذ الحجة من ذات عناصر الشرع، من مزيد تأمل في إشارات النصوص وإيحاءاتها وفي سياق تواليها الزمني وتركيبها المعنوي وفي أحوال الواقع والنظام تنزيلها عليه بأسبابها وآثارها، كل ذلك أمر تجلبه قوة النظر المتباركة بتراكم الفقه والتجربة ومقارنة العلوم والاحوال المستجدة وانفعال المسلمين بقضايا التدين الراهنة مما يقدح في وجدانهم فهماً ويجلي في عملهم فرقاناً يمكنهم من إكتشاف مضامين الهدى الشرعي وأسرار حكمته التي لا تنفد فيحيلون حياتهم الجديدة تمثيلاً صادقاً لقيم الحق والعدل الكامنة في الشريعة.

ليس في تصريف الشرع ما ينكر، فالخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلّا لمن عناهم

ذاتاً فلايلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر ولا يتوجه إلى خصوص حالهم إلّا من حيث أن في وقعه على الحياة السنية عبرة وحجة خالدة إلى يوم القيامة، فالله يعاقب الاجيال ويقلب الابتلاءات وعلى المؤمنين في كل جيل وحال أن يؤمنوا بأنهم معنيون بعبرة الشرع ملزمون بحجته وأن يجتهدوا لتعدية أحكامه في أحوالهم وتصريفها على واقعهم الجديد، وذلك الاعتبار والتعدية والتصريف هو قدر الخلف من المسلمين في كل قرن، بينما قدر السلف عهد التنزيل هو محض التلقي المباشر للوحي والسنة، لكنهم عانوا نقلة كبيرة من الجاهلية إلى الاسلام وباءوا بأثقال تأسيس أمر الاسلام، بينما نلق بعض اليسر في العمل لأننا نمضي على سنة للاسلام قديمة فلكل عهد عسره أو يسره في العلم أو العمل وكل ميسر لما خلق له.

ويجدر العود والتذكير بأن الاحكام التي يجري تصريف أشكالها وعلاقاتها لتحفظ لها ذات القيمة المقصودة بالشرع ليست إلّا بعض أحكامه، فقد قدمنا أن جانباً كبيراً من الاحكام ثابت لا يتحول لأنه يمثل القيم أو التعبير الوحيد المناسب لها في أي زمان أو مكان، ونضيف هنا أن بعض الاحكام قد تجيء بشكل قطعي واحد معين لا لأن الدين لا يمكن أن يتمثل إلّا بها، ولكن لتثبت معالم محسوسة في سيرة الحياة الدينية تكفل فيها مزيد وحدة عبر الزمان والمكان وتجسد طرفاً من مرجعية النموذج الأول والزامية سنته أبد الدهر كما تجسد اتحاد حياة الأمة مهما تباينت كسوب أجيالها الفكرية وحاجتهم العملية، وما هو ثابت من الدين وما هو مرن قابل للتصريف أو مستلزم له تحقيقاً للثبات في الحق، أمور تعرف باتقان علم الشريعة واحسان العمل بها.

أما التراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد عهد التنزيل من كسب فقهاً مكتوباً أو تمثيلاً عملياً، فذلك مما يتنوع في الزمن الواحد ويتطور مع الازمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وذلك مما يجوز فيه لخلف المسلمين بل ينبغي تصريف المذاهب السالفة تبعاً لتشابه الاحوال أو نسخها تبعاً لتباين الاحوال أو استدراك الخطأ، فالفقه والتراث التاريخي في ذلك خلاف منقول الشريعة الأصل، لأنه كسب ديني بشري يهتدي بهدى الله ولكن لا يضمنه الوحي المتنزل أو الرسول المعصوم، فاختلاف الاطار الثقافي أو الاجتماعي أو المادي قد يثير معضلات جديدة وأقضية حادثة لا يوافي المسلمين فيها هدى من نص الشريعة المباشر ولا من الفقه الموروث فيستدعي ذلك اللجوء إلى الاصول الشرعية لإستنباط مدد فقهي جديد لمعاني العقيدة الثابتة كما يجاوب تحديات العمل بمعالجة مشكلات الحياة الحادثة بضوء من سوابق الشريعة

الخالدة، فحيثما نشأت أبعاد جديدة في حياة المجتمع، لا تقوم عطلاً من الدين لقصور القديم منه عنها، بل تنبسط فيها بالتجديد الفقهي معاني التوحيد والعبادة ويسري عليها حكم الشرع وتدخل الحياة كافة في الاسلام.

ثم إن النماء الثقافي المضطرد وتراكم التجارب العلمية عبر العهود المتوالية مما يكسب المسلمين قوة تفقه وعبرة تاريخ مقارن، فيورثهم ذلك بصيرة تكشف وجوهاً لمراجعة فهمهم القديم بما يقربه من مقتضى الدين الاكمل، فكما استعان المسلمون عهداً ما بالمنطق الصوري من أجل تفهم الشريعة وتوحيدها قد يستفيدون لعهدهم الحاضر بطرائق من مناهج علوم الاجتماع والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية لفهم أتم لنواميس الحياة يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف ويكسبهم حكمة في تطبيقها تحيط بمقاصدها وترتب علاقاتها وتحقق وحدتها بوجه أتم من ذي قبل.

ومهماً يكن فإن مرور الزمن بذاته قد يؤثر على الفقه ويستلزم تجديده وذلك لدواعي فنية تتأتى من نتائج التتابع والتراكم في التراث، فالفقه يتجه في تطوره من التعميم إلى التشعيب ويتفاقم ذلك حتى يبلغ مدى من الكثافة تكاد تحجب المقاصد العليا للتدين، والفقه يجنح من كثرة تقليب النظر نحو الايغال في التركيب المنطقي المجرد حتى يبلغ مدى من الشكلية ينقطع به عن الواقع الحي الذي يمده بدافع النماء وينقطع عن مثل تحقيق العدل والحق سعياً نحو كمال البناء المنطقي.

والفقه إذا تراكمت نقوله الموروثة قد يغري الجيل الخالف إلى أن يقنع بماضيه ويستغني عن الاجتهاد واعمال وظائف العقل الناقد المقوم للمنقولات المولد المركب للمفهومات الجديدة، وهكذا يشهد تاريخ كل فقه بشري دورات تجديد ترده إلى فقه المقاصد والواقع والإجتهاد كل ماغلا بتطوره نحو فقه التشعيب الشكلي والتجريد المنطقي والاستذكار والتقليد.

بل إن الفقه مرهون بالعمل وبواقع التدين كله، فإذا اعتل ذلك الواقع إعتل الفقه أو حاول الفقهاء أن يديروا الاحكام بصورة اسثنائية ليصححوا أو يقوموا اعوجاج الواقع.

ويتعين على المسلمين في عهد لاحق ـ يدركون فيه تخلف واقعهم عن مثلهم ويحاولون تقويمه ـ أن يقبلوا على الفقه فيقوموا علله ويصوبوا الخطأ فيه أو يعدلوا مالجأ إليه الفقهاء من المذاهب الاستثنائية مراعاة لواقع يتبدل أو يمكن تبديله، ولعل من أوضح الامثلة لانحراف الفقه بانحراف العمل الفتوى في حكم البيعة السياسية للامام بجواز ولاية العهد

أو كفاية بيعة القلائل والتفريط بذلك في مغزى الشورى الاسلامية، ولعل حرمان أولي الأمر من كل دور في أصول الاحكام على صراحة القرآن في إسناد ذلك اليهم، هو مما لجأ إليه الفقهاء ضرورة لحفظ الدين من أهواء الظلمة، وهو ما ينبغي أن يقوم بإستقامة الحكم.

ولعل في قيام النموذج الشرعي الاول في التراث ومن ورائه كل الكسب الفقهي والعملي مما ييسر لكل خلف من المسلمين أن يتجاوزوا ركام التاريخ ويحاكموه إلى معايير الحق القياسية التي تبقى محفوظة حاضرة حاكمة على كل كسب بشري. لكن مهما يكن مدى حرية الخلف في أخذ التراث الفقهي والعملي وتصريفه وتطويره فإن الواجب عليهم أن يحفظوه أيضاً ولا يهدروه لأنه يمثل وحدة الأمة عبر التاريخ أولها وآخرها ولأنه ذخيرة تجاربها المتباركة، فما كان فيه من عناصر ذات قيمة باقية يبقىٰ لينير طريق الأمة مستقبلاً، وما كان فيه من اجتهاد خاطئ في الرأي أو التطبيق كشفه النظر أو الاعتبار اللاحق يبقى عظة للأمة من أن تتورط فيه مرة أخرى، وإن في إحياء التراث كلما نسي ودراسته وتحقيقه ما يعين على نقده وتمحيصه بمزيد من المعارف اللاحقة ليبتلي حظه من الثبات أو النسبية أو الخطأ.

ويشهد التاريخ أن الذين تعمقوا في التراث بوعي وتدبر وأحاطوا بعناصره يقارنونها ويصلون أولها بآخرها ومقولاتها النظرية بسياقاتها الواقعية ثم الذين ألموا بثقافة الواقع الحاضر، هم الذين قدروا التراث حق قدره وأبانوا قيمته الباقية واستعانوا به على تجاوز نتائجه فيما لزم، بينما لم يكن حظ أهل الاستذكار والعكوف على ظاهر المتون والاستغناء بما فيه عصبية مذهبية، لم يكن حظهم إلّا الجمود بالتراث واغراء الاتجاه نحو إهماله لارتياد الجديد.

▣ ان قواعد الاصول في معظمها مقولات نظرية تجريدية عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً يستجيب لرهانات الحياة، بل تولد جدلاً لا يتناهى. ولما كان الفقه يُعنى بالواقع، ويعمل على تكييفه في اطار توجيهات الشريعة وتعاليمها المقدسة، فينبغي ان يستجيب علم الاصول لعملية الاجتهاد التي تعالج التحديات العملية. ما هي دوافع دعوتكم لتجديد علم الاصول؟ وما هو اثر ذلك على الفقه خاصة وعلى العلوم الشرعية عامة؟

□ ان تاريخ جماعة المؤمنين وقف على ايمانهم، فإذا ضعف الايمان ودوافعه وضوابطه، فينعكس هذا الضعف في صور شتى على كل وجود الانسان، فضلاً عن فكره،

أو الفقه الذي نتحدث عنه، بل حتى لسانه ولغته نفسها قد تنمو وقد تضمر، وهكذا ثروته، وعزته، وكرامته، وعرضه، والفقه الاسلامي احد مظاهر الايمان في نفوس الناس، وكثير من دفوع الايمان وتعبيراته في الحياة تمضي احياناً كما يمضي الحجر إذا دفعته، وهكذا فالفقه الاسلامي هو فقه علوم الحياة الخلافية، وكلمة فقه ذات معنى شامل عام، لكن عندما تخلفت اللغة تقلص مفهوم كلمة فقه. كما ان كلمة الاسلام كان مفهومها مصدر فعل وحياة، لكن اصبحت وصفاً لحالة، والدين كان مصدر فعالية وقوة، فأصبح حالة. الفقه حروفه تدل على عمق ـ الفاء، والقاف، والهاء ـ تنتقل من الشفة إلى الحلق وكان شأنه ان يقود الحياة في عمق، في تاريخ الانسان، وفي فهم الانسان لآيات الله الكونية، وآيات الله المنزلة. غير ان مدلول الفقه انحسر في الآيات المنزلة فقط. فتحول من معناه الشامل العميق وامسى رواية فحسب. وهذا لم يكن غريباً، لان المصادر جفت بالطبع. وخرج الناس من القرآن إلى آراء المفسرين، مع العلم ان شيوخنا فسروه في اطار واقعهم وعصرهم، كما خرج الناس من الاحاديث إلى الشروح، اي يخرجون من النص إلى الشرح، ومن الشرح إلى الحاشية، وابتعد الناس بالتدريج عن الاصول.

وما دامت قد فترت في الانفس دوافع الايمان، فانه فتر معها العقل بالطبع، وحنطنا الايمان، ومن ثم جمد الاجتهاد.

لذلك يا أخي الكريم أدىٰ جنوح الحياة الدينية نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين، ادى ذلك إلى ان يؤول علم أصول الفقه ـ الذي من شأنه ان يكون هادياً للتفكير ـ إلى معلومات لا تهدي إلى فقه ولا تولد فكراً، وانما اصبح نظراً مجرداً يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل. وقد استفاد ذلك العلم فائدة جليلة من العلوم النظرية التي كانت متاحة، حتى غلب عليه طابع التجريد والجدل النظري العقيم، وتأثر بكل مسائل المنطق الهيليني وعيوبه، ومهما يكن الامر فان الحياة الفقهية عقمت إلّا من بعض الفقهاء المجتهدين الذي جاءوا من بعد، منهم من اتخذ له مذهباً في طريق الفقه، ومنهم من اجتهد على مناهج الاقدمين .

وفي يومنا هذا اصبحت الحاجة إلى منهج الاصولي الذي ينبغي ان نؤسس عليه النهضة الاسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الاصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لانه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه اليه البحث الفقهي.

اما قضايا الفقه التي تعني الفرد المسلم في شعائره واسرته ونحو ذلك، فهي ما كان فقهنا التقليدي قد عكف عليها وأوسعها بحثاً وتنقيباً، فما تحتاج منا إلّا إلىٰ جهد محدود جداً في التجديد، استكمالاً لما حدث من مشكلات، وطرافة في وسائل الشرح والعرض، وانا لمحتاجون إلى ذلك القدر من التجديد حتى في فقه الصلاة الذي يبدو مكتملاً في كتب التراث، سوى انه يجدينا فيها صدور كتب فقهية تقدم الصلاة وتشرحها بوجه يناسب اوضاع الحياة ويخاطب العقل المسلم المعاصر. ولكن حاجتنا تلك محصورة. ولو لم نحظ بمثل ذلك العرض الجديد لا نستشعر ازمة كبيرة، ونحن اشد حاجة لنظرة جديدة في احكام الطلاق والزواج، نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة، مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الاسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين، ولكن حاجتنا إلى ذلك ليست ذات خطر، ولو قنعنا بما هو موجود في كتب الفقه الموروثة تظل حياتنا الاسرية قريبة جداً لمقتضى الدين، وان لم تبلغ التحقق الامثل فهي بفضل النصوص الكثيرة الهادية في القرآن والسنة لن تضل ضلالاً بعيداً، والمجالات التي نحتاج فيها إلى اجتهاد جديد يضبط اعتصامنا بهدي الدين جد محدودة.

اما جوانب الحياة العامة، فالحاجة فيها للاجتهاد واسعة جداً، ونحتاج في نشاطنا الفقهي لان نركز تركيزاً واسعاً على تلك الجوانب، وعلى تطوير القواعد التفسيرية وحدها. واعني بها قواعد تفسير النصوص، ذلك نظراً لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة، ولئن كانت كل آية في القرآن وكل سنة فرعية تؤثر على تلك الحياة تأثيراً ما، فان النصوص المباشرة ليست كثيفة للطبيعة المرنة في وظائف الحياة العامة وما تقتضيه من سعة، وقد ادى انحسار الطبيعة الدينية للحياة العامة في تاريخ المسلمين إلى ان تكون الممارسات والتجارب السابقة ضئيلة كذلك وإلى ان يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك.

ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج اصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الاسلامي، حتى لا تختلط علينا الامور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والادارية، والدولية، وغيرها، مما يؤثر على وحدة المجتمع المسلم ونهضته.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

السيد محمد حسن الامين

▣ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتتغلب فيها الجزئيات على الكليات وتحل محلها، وهكذا تتغلب المتغيرات على الثوابت فتغدو المتغيرات بمثابة الثوابت، وتتقدم الحاجيات على الضروريات، وربما النوافل على الفرائض.

هل يعود هذا الاتجاه في التفكير الفقهي إلى غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية اللازمة لبناء (فقه الاولويات)؟

□ في مقدمة الاجابة عن هذا السؤال أرى ضرورة التقديم لهذه الاجابة بمقدمة تقوم على وجوب التمييز بين مفهومين طالما أدى الخلط بينهما إلى أضرار فكرية وعقيدية ومنهجية لا حصر لها، أعني بهما مفهومي (الشريعة) و (الفقه)، كما أدى ضعف التمييز بينهما إلى حرمان (الفقه) فرصاً عظيمة من اعادة النظر والنقد والتقويم، كان بامكان عقول كبيرة أن تساهم فيها، وكان يمنعها من ذلك هالة مقدسة مكرسة أحيط بها الفقه، وقادت (هذه الهالة) إلى شيء من عزل الفقه عندما أبقت الكلام عليه محصوراً في نطاق أهل الاختصاص (الفنيين) من المشتغلين عليه.

ومن وجهة نظرنا فإن الفقه هو من الاهمية والخطورة بدرجة لا يسمح أن يقتصر أمره على الفقهاء المختصين فحسب، فميدان الفقه أوسع بكثير من دائرة اختصاص الفقهاء، على ما لهؤلاء من مكانة رفيعة، وميدان الفقه الاسلامي هو الحياة، بما يجعله بحاجة إلى كل صنوف المعرفة ومناهجها، وبما يجعل كل مفكر في أي حقل من حقول المعرفة قادراً

بشكل أو بآخر أن يساهم في عملية انتاج الفقه، دون أن يعني ذلك الانتقاص من وظيفة أصحاب الاختصاص أعني الفقهاء، ولكن بما يعني ادخال أنواع من المعرفة تجعل من مهمة الفقهاء أكثر شمولاً واتساعاً وأكثر اتصالاً بحقائق التحول في مجال المعرفة والتاريخ والمجتمع.

لابد إذن من التمييز بين الشريعة والفقه، بين الثابت والمتغير، بين المقدس وغير المقدس، بين الإلهي والبشري. فالشريعة وفق عقيدة المسلمين شأن إلهي، ولكن فقهها أي فهمها والنظر فيها وتحويلها عن طريق الاجتهاد والاستنباط إلى معطى (قانوني) إنما هو شأن بشري، ليس قابلاً للخطأ والصواب فحسب بل هو عرضة لمتغيرات لا حصر لها، ومنها (أي هذه المتغيرات) أن الفقه هو نشاط معرفي نسبي تاريخي متبدل تسري عليه سنن المعرفة البشرية نفسها.

الشريعة شأن إلهي حقاً وفق العقيدة الاسلامية، فلا يمكن لما هو بشري أن يغدو شريعة، وإلّا عاد تجاوزاً لحدوده وادعاء لسلطة الحق الالهي.. وفي حالة الفقه والشريعة فإن كل فقه (أي فهم للشريعة) يدعي لنفسه صفة الشريعة فقد وقع في ادعاء سلطة الحق الالهي التي ليست له.

وإننا لنلاحظ أن ما يقع في دائرة الشريعة من الاحكام الصريحة غير القابلة للتأويل وتعدد الفهم والاختلاف، بالنظر إلى المصدر الاول (القرآن)، هو أقل بكثير من الاحكام الكثيرة التي لا حصر لها، والتي يحتاج الفقيه إلى الاجتهاد في إخراجها.. وكذلك الشأن في السنة النبوية الشريفة (المصدر الثاني للشريعة)، فالصادر منها صدوراً قطعياً أو ما يقرب منه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو عن المعصوم كمعبر عن الرسول (وفق العقيدة الامامية) هو أقل ـ أيضاً ـ من الحاجة التي لا حدود لها والمتجددة دائماً لاستنباط الاحكام.

نسوق هذه الملاحظة لنؤكد في ضوئها أن حكمة العقيدة الاسلامية قضت أن تكون الاحكام التي تتجدد الحاجة اليها بدون توقف في الاجتماع الاسلامي ثمرة للفقه المتجدد، والذي هو بدوره ثمرة لتجدد هذا الاجتماع وحيويته، أو هو (أي الفقه) مظهر من مظاهر تجدد الاجتماع البشري الاسلامي وحيويته، كما تقضي حكمة العقيدة حسب تقديرنا.

إن الفقه ـ اسلامياً ـ لا يمكن تصوره مفصولاً عن الاجتماع الذي يتفتح وينمو فيه،

ودون ان ننكر لحاجات الاختصاص وضروراته العلمية والفنية، اعني ان ضرورة الاختصاص لا تخرج الفقه عن كونه علماً من العلوم الانسانية الخاضعة لقانون التطور والتحول، وما يرافق ذلك من قيام مذاهب واتجاهات وتيارات مختلفة في ميدان النشاط الفقهي، متأثرة بشبكة المعارف والعلوم الانسانية المؤثرة في حركة التطور والتحول العام في الاجتماع البشري.

ان اضفاء طابع من التقديس على الفقه (الآراء الفقهية) قد يعلي من شأن المشتغلين به (الفقهاء)، وقد يستفيدون من هالة التقديس هذه، ولكن الفقه (المقدس) سوف يُحرم - بالتأكيد - من عناصر الحياة والنمو التي توفرها مساحة الحرية الواسعة الضرورية لمشاركة غير الفقهاء في اعداد الارضية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية وحتى الفلسفية والابستمولوجية (المعرفية) لعمليات الاجتهاد الفقهي.

ان استخدام البعض لقاعدة (الراد على الفقيه كالراد على الله) كان استخداماً ضاراً؛ لانه ساهم في إضفاء القداسة على عمل الفقيه، والذي هو في محصلته عمل بشري نسبي تاريخي قابل لكل اشكال النقض والاختلاف والرد كما التبني والموافقة والقبول.. ومادام جانب كبير من عمل الفقيه يعتمد على علوم كثيرة ليست من اختصاص الفقيه وحده، فان مجال التدخل والنقد في عمل الفقيه ليس مقصوراً على الفقهاء وحدهم، بل من حق المتوفرين على هذه المعارف التي يرتكز عليها عمل الفقيه ان يتدخلوا من مواقع معرفتهم واختصاصهم، فلا تنطبق عليهم قاعدة (الراد على الفقيه...الخ) إذ لهذه القاعدة - كما نعتقد - سياقها الخاص الذي لا يسمح بتعميمها على الطبيعة البشرية لعمل الفقيه.

ان فقهنا الذي تخلط بعض مصنفاته - كما جاء في السؤال - بين الجزئي والكلي والثابت والمتغير... الخ، هو الفقه الذي لم تساهم القوى الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والاقتصادية..الخ في انتاجه، واصبح من اختصاص الفقهاء وحدهم، وهو الفقه الذي ابتعد عن كونه نشاطاً معرفياً بشرياً، واخذ - بدلاً من ذلك - سمة الشريعة المقدسة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وذلك على الاقل في قطاعات معرفية وفكرية واسعة.. وأدى ذلك بالاضافة إلى عوامل فكرية وتاريخية وسياسية مستجدة إلى انصراف كثير من التيارات للبحث عن اطر ومبادئ ومفاهيم فلسفية واجتماعية بعيدة عن الشريعة الاسلامية، تولدت على أثرها انظمة سياسية ومعرفية عادت بدورها تساهم في عزل الفقه الاسلامي، واصبح المشتغلون بهذا الفقه كمن يعملون في جزيرة منعزلة، وطغى

الطابع الذهني على الفقيه، وصار الفقه (صناعة) ان لم نقل انه تحول إلى حرفة، لتغدو مصالح الفقهاء مقدمة على مواجهة التحديات والمسؤوليات التي تحيط برسالة الفقيه.

أن اصلاح الفقه الاسلامي لا يمكن ان يتم من خلال الآليات والقواعد التي تم انتاجها على ايدي الفقهاء فحسب، فهذه القواعد والآليات ـ بدون حدوث متغيرات في بنية الاجتماع الاسلامي نفسه ـ لا تنتج سوى هذا الفقه الذي بين ايدينا، والذي لا نكاد نجد فروقاً تذكر في طبيعته وفي احكامه بين مجتهد وآخر.

ان بنية المجتمع الاسلامي الراهنة تقوم على اعتبار الدين (ومنه الفقه) انما هو من اختصاص رجال الدين فحسب، بما يعني ان الاجتماع الاسلامي يضفي شرعية على هذه البنية التي بات الدين فيها مرفقاً من مرافقها وشأناً من شؤونها وجعلته من اختصاص فئة من فئاتها. ولا يخفى كم في هذا الواقع ما يتناقض مع مبادئ الاجتماع الاسلامي الذي يعتبر الدين للامة كلها ومن اجلها كلها، فليس في مبادئ الاسلام رجال للدين ورجال للدنيا. والفقهاء في التصور الاسلامي ليسوا رجال دين بالمعنى الذي يجعل من غيرهم رجال دنيا. رجال الامة (ونساؤها ايضاً) كلهم رجال دنيا ودين، وكلهم مسؤولون عن انتاج الانظمة والشرائع التي يحتاجونها، الامر الذي يجعل الفقيه المختص عضواً فاعلاً ومنفعلاً في نسيج المجتمع، بحيث تنحصر فرص امتيازه إذا كان ممتازاً وفرص عبقريته إذا كان عبقرياً في قدرته على انتاج فقه يعكس حيوية التواصل والانتماء لهذا النسيج، بما يجعل من المعطى الفقهي بالنتيجة ثمرة لهذا التواصل واشراكاً للمجتمع في ابداع المعطى الفقهي، وليس ثمرة لجهد ذهني منفصل يقوم به الفقيه.

ان الاجتماع الاسلامي بحاجة إلى فقه يخاطبه ويعني بمشكلاته، وإلى فقه يستطيع هو ـ اي المجتمع ـ ان يكيفه ويتكيف به، إلى فقه يساهم هو ـ اي المجتمع ـ في انتاجه، إلى فقه لا يعلم الناس فحسب وانما يتعلم منهم، فقه مشبع برائحة الارض والعرق والمكابدة، فقه يعنيهم لا لانه منزل من السماء فحسب، بل لانه يحمل همومهم الارضية، ويقنعهم انه معهم وظهر لهم وهم يكافحون لتحقيق مجتمع الكفاية والعدل اي جنة الدنيا!! أليس تحقيق جنة الدنيا اوالجهاد في سبيل تحقيقها هو شرط استحقاقنا لجنة الآخرة؟!!

لهذه الاسباب اي لانفصال الفقه عن المجتمع اصيب فقهنا بعناصر الضعف التي يشكو منها السؤال، وهي غياب الرؤية الشمولية للشريعة، وعدم وعي مقاصدها واهدافها العامة. والفقهاء ليسو هم وحدهم المسؤولين عن هذه الازمة، اعني انفصال الفقه عن المجتمع، لا

بل إذا توخينا الدقة فان بامكاننا القول ان المسؤولية لا تقع على عاتق الفقهاء، فهم ايضاً ضحية وقائع عنيدة عصفت بنظام الاجتماع الاسلامي واجبرته على التحول من مشروع الامة الوسط اي مجتمع الكفاية والعدل والمساواة إلى مجتمع الاستبداد وعلاقات الاستبداد سواء بين الحاكم والامة أو داخل الامة نفسها. غير ان الفقهاء الحقيقيين مايزالون في مقدمة النخب التي ينعقد عليها الأمل، في قيادة التحول الجوهري داخل الامة، وفي تفجير علاقات الاستبداد، سواء في علاقة الامة بالحاكم (السلطة) أو في العلاقات الداخلية للامة. ومن بين المهام الاستثنائية لهذه الفئة (الفقهاء الحقيقيين) مهمة التأسيس لفقه جديد، يستعيد علاقته بالمجتمع، لتغدو علاقة تفاعل وتبادل بدلاً من العلاقة التي ينتجها وهم الوصاية ووهم السلطة باسم الحق الالهي.

ان بناء (فقه الاولويات) وفقه المقاصد (اي الفقه الذي يستمد معاييره من مقاصد الشريعة) انجاز يبقى في دائرة التصور، ان لم نقل في دائرة الاستحالة، ما لم يترافق مع حركة تحول فكري شامل، بحيث يأتي التحول الفقهي انعكاساً لها وتعبيراً عنها في آن. اما القواعد والاليات الراسخة والمعتمدة راهناً فيما يتصل بانتاج الفقه فانها لا تصلح لانتاج فقه مغاير، واحسب ان هذه القواعد والآليات من القوة والرسوخ بدرجة لا يمكن تجاهلها فضلاً عن مصاديقها، ولكن ذلك يصبح ممكناً وربما سهلاً لو ترافق مع قيام حركة تحول واسعة في حقول الاجتماع والسياسة والفكر الاسلامي، كما اشرت قبل قليل.

▣ ان استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات واسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، افضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها احياناً عن روح الدليل، فصاغت فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الاقوام وغير ذلك. كيف يتسنى لنا تحرير عملية الاستنباط من تلك الادوات؟ وما هو موقع روح الشريعة ومقاصدها الكلية في الاستنباط؟

□ عندما ضعفت حيوية الاجتماع الاسلامي ابتداءً من أواخر العصر العباسي، كان ذلك ايذاناً بتسلل الضعف إلى بنية الفكر الاسلامي، وإيذاناً بانحسار الابداع الفكري والعلمي والثقافي، وهذا كاف لتسلل الضعف إلى الابداع والاصالة في حقل الفقه والشريعة، وصار علم الكلام (صناعة) والفقه (صناعة) وبدأ يطغى على العمل الفقهي منهج الشرح والتفسير والتعليق والحاشية وحاشية الحاشية، بما ينبئ أن اعمال الفقهاء

المبدعين باتت هي مصدر انتاج الفقهاء في عصور التراجع، وضعفت العلاقة في النص الاول (القرآن والسنة) كمصدر مباشر لعمل الفقيه. ومن الطبيعي ان انجازات فقهاء السلف المبدعين كانت مظهراً لحيوية علاقتهم بالمصدر الاول من جهة (القرآن والسنة)، ومظهراً لحيوية علاقتهم بعصورهم وحاجات اجتماعهم ، وبالتالي فان فقههم كان بشرياً ونسبياً، ولم يكن معداً للعصور التي تليهم بالقدر الذي تستقيم معه عملية التواصل بين العلوم والاجيال، والتواصل لا يعطل حوافز الابداع بل يوفر لها مزيداً من الافاق والامكانات من جهة، ويوفر لها الشرعية بمعنى الشروعية من جهة اخرى، إذ مادام ابداع الاوائل مشروعاً في استلهام القواعد والاتجاهات المناسبة من الشريعة ومصادرها الحية فمن الطبيعي ان يكون ابداع الاواخر كذلك .

ان فقهاء المسلمين في عصور التراجع لم يقرأوا الفقه الذي سبقهم على انه تراث فقهي، تأثر انتاجه بعوامل الزمان والمكان وسائر العوامل المؤثرة في انتاج المعرفة، بل قرأوه بوصفه فقهاً راهناً. وهنا اذكر على سبيل المثال منهج تدريس الفقه في الحوزات العلمية حيث يبدأ الطالب بقراءة كتاب الشرائع ثم كتاب اللمعة الدمشقية، دون ان يعلم شيئاً عن تاريخ هذه المعرفة الفقهية التي يتلقاها، ولا عن منهج كتابتها، فضلاً عن معرفته بعلاقة ذلك في السياق التاريخي لعمل الفقهاء وتطور بحث مسائلهم منذ نشوء علم الفقه حتى عصرنا الراهن. الامر الذي يعزز الطابع الذهني الصرف لمعرفة الفقه وقواعده واصوله، وفي مناخ كهذا يصبح الكلام على استيلاد اتجاهات جديدة لتوجيه عمل الفقيه انطلاقاً من روح الشريعة ومقاصدها عدواناً على القواعد الصارمة والنهائية التي تحكم (صناعة الفقه) التي لا تقبل ان تقيم علاقة بين الاجتهاد الفكري والاجتهاد الفقهي، فيما طبيعة العلم وطبيعة الحياة اساساً لا تقبل هذا الفصل بين دوائر الاجتهاد، ولا علماء السلف قبلوا ذلك .

إن العلاقة وثيقة وأكاد أقول عضوية بين بنية الفقه الاسلامي الراهنة وبين البنية الفكرية والروحية للاجتماع الاسلامي الراهن، وهنا يكمن التحدي، والمسألة ليست مسألة إدخال بعض الادوات الجديدة على عملية الاستنباط الفقهي، فالفقه لا يكون إلّا تعبيراً عن البنية التي يصدر عنها.

اذن يمكن ان نصوغ المعادلة على الشكل التالي: لا امل - بل لا جدوى - من فقه جديد لبنية قديمة، وتنعكس المسألة بالقدر نفسه من الصواب والصحة.

▣ اعتبرت طائفة واسعة من المسلمين الاجماع احد اهم الادلة الشرعية، فيما اعتبره آخرون كاشفا عن السنة الشريفة، وعلى أية حال أضحى الخروج على اجماع الفقهاء في مسألة اجتهادية كأنه خروج على الشريعة، انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، بل امست مخالفة المشهور في فتوى معينة تثير استفهامات وتحفظات شتى على الفتوى وصاحبها. وفي هذا السياق تبلورت قواعد تمنح قول المشهور وعمله قيمة استثنائية، باعتباره جابراً ومعززاً للرواية سنداً ودلالة.

ما هو اثر شيوع هذا المنحى في التفكير الفقهي في إعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع؟

□ من مفارقات الامور التي تؤكد ما ذهبنا اليه من ان ازمتنا الفقهية ـ إذا صح التعبير ـ هي ازمة الفقه الذهني المنفصل عن ظروف انتاجه التاريخية والمعرفية، من هذه المفارقات اننا في العودة إلى (الاجماع)، بوصفه مصدراً من مصادر معرفة الشريعة، نلاحظ ان اعتماد هذا المصدر من قبل جيل الفقهاء المتقدم كالشيخ الطوسي ـ مثلاً ـ كان مظهر ابداع وحيوية، من فقهاء كانوا يؤسسون لافضل المناهج في التماس الاحكام الشرعية من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام التي لم تكن تفصلهم عنها مسافة زمنية طويلة ولا يفصلهم عنها ـ بالاخص ـ اختلاف الزمان، فكان اعتمادهم للاجماع بعد تحقيقه وتحصيله (الذي مكنهم منه قربهم من سيرة المتشرعة المتصلين بعهد الرسول والائمة) انجازاً منهجياً بالغ الاهمية، ولكن ضمن مجالاته المحدودة، وبالقدر الذي تمليه الضرورة عند انسداد ابواب المعرفة الاخرى من القرآن أو من السنة الصحيحة، أو من الاصول العقلية.

اما في العصور المتأخرة، وفي ضمور حركة الاجتهاد الذي ادى إلى الوقوف عند اقوال المتقدمين ومناهجهم، فقد تحول الاجماع من تدبير ضروري إلى اصل وقاعدة ،بما في ذلك دعاوى الاجماع والشهرة، وصار الاجماع المنقول بقوة الاجماع المحصل، والاجماع المحصل ـ اذا وجد ـ بقوة القاعدة والاصل، وهذه هي المفارقة بين المبدع والمقلد.

إن قوة الاجماع والمشهور ليس مصدرها وجاهته العقلية والعلمية، بل يمكن القول ـ كما هو رأي الكثير من الفقهاء ـ ليس دليلاً وليس حجة، وبالاخص فان دليلية الاجماع

تسربت من تقاليد فقهية مذهبية إلى ادلة الفقه الامامي الاثني عشري، وصارت له قوة العرف القاهرة لاسباب لم يبحثها ـ مع الاسف ـ الفقهاء بما فيه الكفاية واكتفى بعضهم بدحضها منطقياً.

نحن ـ هنا ـ نميل إلى قراءة قوة دليل الاجماع كما ترسخت في التقاليد الفقهية، على انها ترجمة لضعف حوافز الابداع، التي من شأنها أن تغري باشتقاق مساحات وآفاق جديدة ومختلفة لمقاربة الحقائق الفقهية، في حين أن ضعف هذه الحوافز يدفع إلى الاستسلام، وإلى الاعتماد على الغير، وإلى الاشفاق من مغبة اجتراح المناهج والاراء المختلفة، والميل إلى الاعتقاد بأن ليس في الامكان ابدع مما كان.. وكل هذا ـ من وجهة نظري ـ يستند إلى بنية فكرية ونفسية، على ان الحقيقة وجدت قبلنا وان السلف هم اقرب اليها منا فهم أعرف بها منا.

وثمة حقيقة أخرى ـ في هذا المجال ـ أشار اليها السؤال، تكمن وراء تعزيز (قوة) الاجماع، وهي الميل إلى اعتبار الخروج على الاجماع كأنه انشقاق على الامة وتهديد لوحدتها، وهذا الاعتبار يقود بقصد أو بغير قصد إلى تكريس قاعدة: (الاجتماع على الخطأ خير من التفرق على صواب)، وهذا مما يضعف حق الاختلاف وحيويته الضرورية والمشروعة وفق المبدأ القرآني: ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلّا من رحم ربك ولذلك خلقهم**﴾، فالاختلاف في التصور القرآني ليس ظاهرة مرذولة، وهو لا يتنافى مع قوله تعالى:﴿**إن هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾، لانه اختلاف (اي تنوع) داخل الوحدة. لكننا لن نستطرد في هذا البحث الهام والممتع، لنعود إلى القول بأن وحدة الامة واجماعها بوصفه مبدأً اسلامياً ليس مجاله وحدة الآراء الفقهية وتماثلها حتى يصير الخلاف في الآراء والمناهج الفقهية خروجاً على هذا المبدأ واساءة له، وكذلك فان احترام التراث الفقهي الذي ابدعه اسلافنا العظام لا يقوم على تقديس هذا التراث واطلاقه بل على تمثله وتجاوزه، اننا نكون اوفياء للتراث بقدر ما نضيف اليه لا بقدر ما نستنسخه. ان مبدأ الاستيعاب والتمثل والتجاوز فيما يخص تراثنا الفقهي ـ كما كل تراث آخر ـ هو افضل وجوه الاعتراف بهذا التراث واحترامه، وهذا مما يتنافى مع الانقياد لدليل الاجماع، واعطائه صفة الاطلاق، بعزله عن ظروف نشأته ومجالات استخدامه المحصورة، والمقدرة بقدر الضرورة، وفي مرحلة من مراحل تطور قواعد الفقه واصوله على ايدي السلف الصالح من فقهائنا، فهم لم يبدعوا لنا مبدأ الاجماع

ليكفونا مؤونة البحث والتحقيق من جهة، ولا ليكون فقه عصورهم ذريعة لنا عن ابداع فقه لعصورنا المختلفة من جهة اخرى.

ان الفقه نشاط معرفي لا يتم خارج الزمن، ولا بمعزل عن العلوم والمعارف المستجدة، ولا خارج حركة الابداع والاختلاف التي تقع في جوهر المعرفة والاجتماع الانساني. أما ان يكون فقهنا الاسلامي مقيداً بنصوص القرآن والسنة النبوية فهذا لا يحرمه الاتصاف بالعناصر التي ذكرناها، شرط تحريره من قيود التفسير التاريخية، فلا تصادر قدرتنا على التنقل مباشرة بين النص الاول (القرآن ثم السنة) ومتطلبات العصر الذي نحياه.

وهنا لابد من التوقف عند المنهج المبدع الذي اقترحه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بشأن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، فهو منهج يتسع ايضاً لفقه موضوعي، ذلك ان الشهيد الصدر في اقتراحه لمبدأ التفسير الموضوعي كان يرمي إلى استحضار روح هذا العصر ونبضه كعنصر من عناصر قراءة القرآن وفهمه، استناداً إلى النص القرآني نص مطلق، يتنزل على كل عصر بما يلائم مع ما يتفتح مع ذلك العصر من امكانات وخصائص واسئلة وتحديات، فهو.. اي القرآن الكريم ـ حقيقة كلية تتجلى لكل عصر باوجه تناسبه. وما ينطبق على القرآن الكريم ينطبق على الشريعة، فلابد ان (نفقه) الشريعة وفق عصرنا، ليكون فقهنا تعبيراً عن هذا التواصل الدائم والحيوي بين الشريعة والعصور المتغيرة، وهذا المنهج لا يلغي التواصل الضروري مع فقه العصور السابقة، بل يصححه ويغنيه، ويقلل من فرص التنكر لهذا التراث الفقهي، وهو تنكر تشهده الآن الكثير من الانظمة الحقوقية والفقهية المعتمدة في المجتمعات السياسية الاسلامية، بحجة ان الفقه الاسلامي لا يستجيب لمتطلبات العصور الراهنة، فهو ـ وفق هذه النظرة ـ فقه الازمنة القديمة.

ولكن هل نستطيع ان نتجاهل اجماع الفقهاء على حكم من الاحكام الشرعية، سواء انعقد هذا الاجماع في هذا العصر أو في عصور سابقة، خصوصاً في العصور الاقرب إلى مصادر الشريعة؟!!

بالتأكيد فاننا لا نتعسف في الدعوة إلى تجاهل الاجماع، ولكننا في الوقت نفسه نرى دعاوى الاجماع في كثير من المسائل ليست دعاوى صحيحة، طبعاً باستثناء الاحكام المعروفة بالضرورة من الشريعة، فلابد ـ اذن ـ ان يتجه جهد الفقيه إلى التحقيق الدقيق في دعاوى الاجماع، ليصار إلى حصر موارد الاجماع الحقيقية ما يساعد على نفي دعوى الاجماع وشبهة الاجماع عما لا يوجد اجماع يقيني بشأنه.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى لابد من النظر في موارد الاجماع الحقيقية (المحصلة) وغربلتها وتصنيفها بين موارد تكشف عن رأي (المعصوم). وهذه الموارد تنقسم إلى قسمين :

أ ـ ان يكون رأي المعصوم أو حكمه مطلقاً، غير ناظر إلى ظروف وملابسات تجعل من حكمه أو رأيه محصوراً في هذه الظروف والملابسات الخاصة، وهنا لابد من الانصياع لمفاد الاجماع .

ب ـ وبين ان يكون رأي المعصوم أو حكمه محكوماً بظروف وملابسات وعناوين ثانوية، وهذا يجعل رأي المعصوم شأناً من شؤون التدبير الآني، فلا يشكل مصدر التزام حرفي للفقيه.

اما الموارد التي لا يقود البحث إلى اعتبارها كاشفة عن رأي المعصوم، فعلى الفقيه ان يدقق في الاعتبارات التي قادت إلى مثل هذا الاجماع، وهي كثيرة ـ بنظرنا ـ وليس اقلها ان يكون مصدر الاجماع مباني الفقهاء المشتركة في عصر من العصور بشأن المصالح والمفاسد، وهو شأن كثير التبدل والتغير في العصور والازمنة والمجتمعات. وفي مثل هذا المورد اي وجود اجماع بدون دليل من قرآن أو سنة أو كشف عن رأي المعصوم فلا نجد مبرراً للالتزام بهذا الاجماع، بل لا يوجد دليل على وجوب الاخذ به.

إن نزعة الاخذ بالاجماع والمشهور والاحتياط تتفاقم وتقوى عندما تضمر همومنا الفقهية، وهو ضمور لا يمكن فصله عن ضمور الحيوية الفكرية والاجتماعية وحوافز الابداع والتجدد، مما يجعل الفقه صناعة ذهنية، وغير محكومة روحياً لسوى هاجس واحد هو براءة الذمة تجاه احكام الله تعالى، علماً ان ذلك لا يحقق براءة الذمة بل يزيد اشتغالها، فذمة الفقيه المسلم لا تبرأ قبل ان تضطلع باصعب المهمات في سبيل انبعاث الفقه وتجديده، وشحنه بروح المعاصرة، ولأن أخطأ الفقيه وهو يضطلع بمهمة التجديد والمعاصرة.. خير له من ان يخطأ وهو ينأى بنفسه عن هذه المهمة الجلل، مكتفياً بطمأنينة هي في جوهرها اتكاء على جهود الفقهاء السابقين .

لقد كان لنزعة الاستناد إلى الاجماع وتفاقمها (ومعها تفاقم نزعة المشهور والاحتياط) اثر كبير ـ حقاً ـ في اعاقة نمو الفقه ووفائه بما يستجيب لمستجدات الواقع، وهنا فاننا نحسب ان من مقاصد الشريعة الكلية ان تفي بما يستجيب لمستجدت الواقع ما دامت ـ وفق عقيدتنا ـ الشريعة الخالدة والمعدة لجميع العصور التالية لعصرها وليس

لعصر نزولها فحسب. لذلك ووفقاً لروح الشريعة ومقاصدها قد يغدو مقتضى الاحتياط تجنب الاحتياط، وتجنب الاعتماد على قاعدة الشهرة والاجماع إذا كانت اعتبارات الوفاء بمقاصد الشريعة تقضي ذلك.

ان الاحتياط مبدأ شرعي وفقهي لا يمكن ـ ولا يجوز ـ الغاؤه، ولكن طبيعة الاحتياط ليست سلبية دائماً، فلماذا لا يعتمد فقهنا الاحتياط الايجابي وهو الالصق بطبيعة الاجتهاد، والاكثر وفاء في ملء مساحات الفراغ التي شاءت حكمة المشرّع المقدس ان يملأها الناس وفق مبادئ الشريعة ومقاصدها الكلية.

ان مساحات الفراغ في الشريعة هي مساحة المتغيرات مقابل ثوابت الشريعة، لذلك على الفقيه ان يحرص على حراسة هذه المساحات، بوصفها مساحات للتغير والتحول، وان لا يصادرها لصالح اجماع اقتضته ظروف عصر سبق، فنحن ايضاً كفقهاءمعاصرين يمكن ان ننخرط في اجماع على مسائل يقتضيها عصرنا، فهل نلزم عصورنا القادمة بهذا الاجماع ونحرمهم من مساحة الفراغ وحيويتها وهم يبدعون فقه عصورهم؟!!

▣ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل في (فقه الحيل الشرعية) اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واخلاقية واجتماعية في التاريخ الاسلامي، فولدت الحيل الشرعية كاحكام ترخيصية تهدف لنفي العسر والحرج الذي يكابده المكلف لو تمسك باحكام الشريعة في تلك الظروف.

ما هي ابرز اسباب ظهور مثل هذه الاحكام؟

وهل نحن بحاجة إلى الحيل الشرعية، بعد ان نص القرآن الكريم على ان الشريعة الاسلامية تقوم على اليسر والتخفيف والعفو والرحمة، وان هدف هذه الشريعة هو تحرير الانسان من اصر واغلال الشرائع الماضية كشريعة بني اسرائيل؟ وهل يتطابق هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ لا ارى ان مفهوم (الحيلة) يتوخاه الفقيه حين يعمد إلى تطبيق قواعد نفي العسر والحرج والاخذ بالعناوين الثانوية في مجال استنباط الاحكام الشرعية الملائمةللوقائع التي تستلزم ذلك، فالفقيه ـ هنا ـ لا يحتال على الشريعة بل يستفيد من امكاناتها العظيمة الواسعة.. ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، ولكنني اريد ان اتوقف عن المدلولات الفكرية والمنهجية التي سوغت دخول هذا المفهوم (الحيلة) إلى ادبياتنا الفقهية، فهو ـ في

نظري ـ يستند إلى الخلفية الفكرية التي ترى الشريعة من زاوية واحدة هي زاوية الثبات والاستقرار اللذين هما من السمات التي تتصف بها مبادئ الشريعة، غير ان هذه (الخلفية الفكرية) تعمم ذلك على احكام الشريعة التي تحمل في طبيعتها سمة التطور والتحول بما يلائم مناسبة الحكم للموضوع. غير ان دخول مفهوم الحيلة الشرعية إلى ادبياتنا الفقهية لم يقتصر على حقل العناوين الثانوية التي يعتبر استحضارها من قبل الفقيه والاخذ بها امراً طبيعياً، بل تعداه إلى مجالات خطرة لا ينطبق عليها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «نعم الامر الفرار من حرام الله إلى حلاله»، فقد يصل الامر إلى (التحايل) على مقاصد الشريعة نفسها، ونضرب على ذلك مثالاً. في تبادل المتماثلين تعتبر الزيادة ربا محرماً (كالذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والقمح بالقمح...الخ) وللهروب من هذه الحرمة يعمد البعض إلى اضافة سلعة مغايرة لا قيمة لها إلى مبلغ من المال يعطيها للدائن ويتقاضى منه مبلغاً اكبر، كأن يضيف إلى مبلغ الالف دولار ـ مثلاً ـ كبريتة يعطيهما للدائن ويستوفيهما مبلغ الف وخمسمائة دولار بعد سنة اواكثر أو اقل. هنا من حيث الشكل لا ينطبق تعريف الربا على هذه المعاملة، اما من حيث القصد والمضمون وإرادة المتعاملين فان المعاملة ربوية بلا ادنى شك، فعلبة الكبريت لا يمكن اعتبارها عوضاً للزيادة التي تقاضاها الدائن. وهنا تغدو الحيلة الشرعية احتيالاً على مقاصد الشريعة واهدافها الشريفة، بل واتهاماً لها بالسذاجة والقصور.

وهنا ـ ايضاً ـ وفي هذا المجال لسائل ان يسأل: ترى هل عمل المصارف (البنوك) في ايامنا هذه هو من الربا المحرم، بحيث لا يمكن الصيرورة إلى عناوين شرعية تسبغ طابع المشروعية على عمل المصارف، بعيداً عن الحيل الشكلية التي يلجأ اليها البعض في تعامله مع المصارف، من عدم اشتراط الفائدة لفظاً، أو اضافة سلعة إلى المبلغ المالي كما في المثال السابق؟ فإذا كان الجواب بالسلب افلا يحرم ذلك المسلم من فرص كثيرة وذات نفع كبير احياناً، من خلال الاستدانة بفوائد محدودة واستثمار المبلغ المستدان في حقول تعود عليه بنفع اكبر؟ اقول في الجواب عن هذا: ان الشريعة وفقهها لا يضيقان عن تحقيق هذه المشكلة وبحثها ورؤيتها من جوانبها كافة، وقد خلص بعض الفقهاء إلى نفي الطابع الربوي عن عمل المصارف ،ولم يعتبره مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل**﴾ واعتبر النظام المصرفي الجديد نظاماً جديداً لا علاقة له بالنظام الربوي القديم، فهو من انظمة الاستثمار والمتاجرة الحديثة التي لا غنى عنها للمجتمع، بعد

التعقيدات التي طرأت على الحياة الاقتصادية وانظمة التبادل والاستثمار، اعتبر الزيادة التي يتقاضاها المصرف نوعاً من العوض عن اعماله الادارية، وبكل الاحوال فانا هنا لا اريد ان اقف مع أو ضد هذا التوجه الفقهي بشأن هذه المسألة الهامة ولكنني اردت ان اشير إلى الامكانات الفقهية الحقيقية وليس الشكلية في التعامل مع العوامل الطارئة والمستجدة على مرفق من مرافق الحياة العامة، فاذا كان تحريم الربا محكوماً لمقاصد الشريعة المعبر عنها (باكل اموال الناس بالباطل) فان هذا المعيار العظيم لحرمة الربا في الوقت الذي يرفض فيه حيلة (علبة الكبريت) لا يرفض بحث الزيادة أو نظام المعارف الحديث، فتارة يذهب الفقيه إلى تحريم هذا النظام وتارة يبيحه، وفي الحالتين فان الفقيه لا يعمد إلى التحريم والتحليل إلّا استناداً إلى المباني التي قام بتنقيحها، بعد ان تكون مقاصد الشريعة قد شكلت ركناً اساسياً في تنقيح المسألة.

فالفقيه الحقيقي لا يبيح الربا بحيلة شكلية تنفي عن المعاملة شكلها الربوي، فهذه الحيلة الشرعية تؤكد المضمون الربوي للمعاملة، وانما يعمد إلى الموضوع نفسه فان ثبت له ان المعاملة في مضمونها ليست ربوية وانها تنتمي لنظام آخر مختلف عن النظام الربوي المحرم عمد إلى تحليل المعاملة، ولكن ليس على قاعدة الحيلة الشرعية وانما وفق القواعد الشرعية الاصيلة وليس من خارجها.

انني اميل إلى ان نظام الحيل الشرعية هو تعبير عن عقلية شكلانية في مجال استنباط الاحكام لا تعير اهمية لمقاصد الشريعة، وهي ان هذه العقائد وهي ـ اي هذه العقلية ـ وليدة عزلة الفقه عن الحياة، بالرغم من انها توحي بانها وليدة ملابسة الفقيه لمشاكل الحياة ومستجداتها فالفقيه بحاجة إلى المنهج وليس الحيلة، والمنهج استيعاب لحركة الحياة من داخل الشريعة، والحيلة انكفاء باتجاه التوفيق الشكلي بين الحياة والشريعة. المنهج يواجه الاسئلة والتحديات في وجه الشريعة، والحيلة هروب من المواجهة وتدبير آني يبقى على المفارقات (بين الشريعة وما يتحداها) ولا يقتحمها.

يبقى ان نشير إلى ان الحيلة كما نصفها هنا ليست ما يعني الحنكة والدراية والتخطيط والحكمة في مواجهة المعضلات، فهذا المفهوم لمصطلح الحيلة هو في صميم عمل الفقيه ومواهبه، وهي مطلوبة في مواجهة المعضلات والمشاكل الفقهية وغيرها باستمرار، فهي ليست تدبيراً استثنائياً. اما ما تكلمنا عليه وانتقدناه فهو ما ينطبق على معنى الخفة والشطارة في تفادي مواجهة التحدي أو المعضلة، وشتان ما بين المفهومين.

ان رفع العسر والحرج هو في اساس الشريعة، وكذلك حديث الرفع، مضافاً إلى السمة الرئيسية للشريعة الاسلامية بوصفها الشريعة السمحاء حيث تتجلى هذه الصفة في جميع اهدافها ومقاصدها. ان العسر والحرج في الشرائع الماضية ومنها شريعة بني اسرائيل التي نزل الاسلام ليحررنا من قيودها، أكانت كذلك عندما انزلها الله على انبيائه وعلى موسى عليه السلام ام ان الفقهاء الذين تولوا امر هذه الشرائع هم من حولوها كذلك لتغدو وسيلتهم للسلطة والتحكم؟

إن الفقيه المسلم مسؤول في ان تكون له (حيلة) واسعة حتى لا يقع في حبائل الحيل الشرعية، وحتى يحافظ على الشريعة الاسلامية بوصفها قوة تحرير للانسان لا تعيقه ولا تعرقل مسيرته في السعي إلى تحقق ذاته، بما يتناسب مع المهام العظيمة التي اسندها الله له على هذه الارض اي مهام الاستخلاف ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الارض﴾.

ان الفقيه المسلم ليس فقيهاً وحسب، انه صاحب رسالة هدفها تحرير الانسان والاجتماع الانساني، وهذا العنصر (اي العنصر الرسالي) في شخصية الفقيه ليس مفصولاً عن اختصاصه الفقهي، انه عصب هذا الاختصاص فهو ـ اذن ـ مسؤول عن مهمات كثيرة ومنها ان يساهم في انجاز اطروحة فقهية، تتسع لا لتحرير الانسان من اغلال الشرائع السابقة فحسب بل من اغلال الشرائع الراهنة الوضعية البشرية التي مازالت تتحكم في انتاجها موازين القوة داخل الاجتماع الانساني، بما يجعل المجتمع الانساني مفتقراً إلى روح العدل والمساواة وسائر الحقوق التي لم تنجز منها عصورنا الحديثة إلّا القليل.

ان فقهاً اسلامياً يخاطب الاجتماع الانساني من هذه الزاوية هو من افضل وجوه تجديد المشروع الاسلامي، سواء داخل المجتمع الاسلامي أو في البعد العالمي لهذا المشروع.

> ▣ يحفل الفقه الموروث بالتشديد على فقه الطاعة، الذي يسري في مختلف الحقول، ويعبر تراث (الاحكام السلطانية) عن صورة متعسفة لشرعنة طاعة الطغاة وخلفاء الجور. وبموازاة ذلك يضمحل فقه الحقوق والحريات العامة والخاصة إلّا في مساحات هامشية ضيقة. بينما يمنح القرآن قضية الحقوق والحريات اهتماماً متميزاً، ويؤكد عليها في سياق حديثه عن دعوات الانبياء وتجارب الامم الماضية، فضلاً عن بيانه لذلك في التشريعات والاحكام.

هل تسربت نزعة الاستبداد من القصور السلطانية إلى منظور فقهاء السلطان، ثم تغلغلت بالتدريج في منظور الفقيه، ام ان هناك اسباباً اخرى للتشديد على فقه الطاعة واهمال قضية الحقوق والحريات؟ وما هي الادوات والشروط المطلوبة لتنمية مسائل الحقوق والحريات وتوجيه العقل الفقهي في هذا المسار؟

□ يعيدنا هذا السؤال مجدداً إلى الحديث عن صلة الفقه ببنية الاجتماع الاسلامي، لنؤكد مرة جديدة استحالة الاضطلاع بتجديد الفقه الاسلامي بمعزل عن الاضطلاع بتجديد بنية الاجتماع الاسلامي، ولعل اجابتنا التالية على هذا السؤال سوف تساهم في اضاءة العلاقة بين هاتين المهمتين:

من وجهة نظرنا التي قد لا يتيح لنا موضوع المقابلة وحدودها ان نتوسع في شرحها، وقد شرحناها في ابحاث ومطارحات سابقة، فان مصير الاجتماع السياسي الاسلامي تقرر بصورة حاسمة عندما حسم الصراع بين علي عليه السلام ومعاوية لصالح الاخير، وقامت الدولة الاموية، وودع المسلمون آخر امل لهم في ان تكون السلطة السياسية انبثاقاً حراً وواعياً عن ارادة المجتمع الاسلامي، أي وفق النهج الذي اراد ارساءه علي عليه السلام، فبدلاً من نهج علي أسس معاوية امبراطورية جديدة من امبراطوريات التاريخ، وكان ذلك ايذاناً بترسيخ سلطة الاستبداد على مدى التاريخ الاسلامي والتي تقوم على القهر والغلبة. فماذا كان من آثار ذلك على مرفق حيوي وخطير من مرافق فقهنا الاسلامي، وأعني به مرفق الفقه السياسي؟

لقد ازدهرت كثير من العلوم الفنون والصناعات في كل من العصرين الاموي والعباسي، وسمي الاخير بالعصر الذهبي نظراً لازدهار العلوم فيه، ولكن علماً واحداً ظل محظوراً في هذه الحقبة الطويلة، رغم توفر كل الظروف الداعية للخوض في مسائل هذا العلم، وتوفر كل العبقرية اللازمة للابداع في مجالاته المتعددة، كان هذا العلم المحظور هو علم السياسة بل العلوم السياسية، وذلك لان انفتاح العقل الاسلامي على العلوم السياسية كان سيجعل سياسة الاستبداد أو بالاحرى الاستبداد السياسي مهمة حرجة امام السلطة التي لها وحدها حق الخوض في السياسة وشؤونها وتحديد الصالح والفاسد من امورها.

ولقد ادى غياب العلوم السياسية إلى غياب المجال الحيوي لنشوء الفقه السياسي وتطوره، وإذا اضفنا إلى ذلك ان سلطة الاستبداد وضعت الفقيه امام صيغتين من العلاقة

معها لا ثالث لهما، هما علاقة الاستتباع، أو علاقة النفي والاستبعاد، ادركنا طبيعة الظروف الصعبة التي تواجه مهمة نشوء فقه سياسي ابان تلكم الحقب. نعم كان الخلفاء وولاة الامور اي السلطة بحاجة إلى فقه يسبغ الشرعية على وجود السلطة وقراراتها، فاتخذ السلاطين فقهاء لهم وحرر بعض هؤلاء عدداً من الاحكام السلطانية، هي ما بين ايدينا الآن من الفقه السياسي، في مرحلة من ازهى مراحل التاريخ الاسلامي على مستوى العلوم والفنون. وان القارئ للاحكام السلطانية عند فقيهين كبيرين كالشاطبي والماوردي لينتابه شعوران متناقضان، احدهما شعور الاسف والخيبة، والآخر شعور الاعتزاز، اما الاسف والخيبة، فلأن هذه الاحكام كتبت بوحي السلطان ومن اجله، اما الاعتزاز فلان هذه الحكام السلطانية تكشف ـ رغم تدوينها لخدمة السلطان ـ كم هي الآفاق الرحبة والمتنوعة والامكانات غنية لتشييد فقه سياسي غني ومتميز. نعم لقد حَرَم الاستبداد الفقه الاسلامي، وقبله العقل الاسلامي، وربا العالم كله، من انبثاق عصر نهضة اسلامي في مجال حقوق الانسان السياسية والفكرية والاجتماعية، قبل انبثاق عصر النهضة الاوروبية بقرون عديدة.

الفقه ـ نكرر ـ ليس هو الشريعة، الشريعة روح ومبادئ وقليل من الاحكام الثابتة. وفي الاقتراب من روح الشريعة الاسلامية نحن لا نملك ان نغض النظر عن غاياتها ومقاصدها، لجهة تحرير الكائن الانساني من كل اشكال الارتهانات والمصادرات، ومنها الشرائع والقوانين والنظم والقيم التي صنعتها عبر التاريخ موازين القوى ضد حرية الكائن الانساني، ودائماً ضد حقه المقدس في الاختيار الحر الواعي سبيلاً إلى تحقيق الذات، والاسلام ـ عقيدة وشريعة ـ هو في جوهر مقاصده وغاياته سعى لازالة الزوائد عن الفطرة البشرية، لتكون مؤهلة للسعي بأكبر قدر من الحرية نحو الله. وما المكابدة والمعاناة التي توجهها الذات في سعيها إلى هذاالهدف ـ سوى الاغلال والمصادرات التي تثقل هذه الذات. وهو ما عبرنا عنه بالزوائد ـ التي يغدوالتخلص منها صورة من صور الكدح الانساني لتحقيق ذاته اي وصوله إلى الله ﴿يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ وغالباً ما كان الفقه البشري وظيفته التعبير عن الشريعة مغيباً لها وغلاً جديداً من الاغلال التي ترسف به الذات وعياً واختياراً وفرداً ومجتمعاً. والفقه الاسلامي ليس استثناء لجهة قابليته لامتصاص المؤثرات البشرية الفكرية والسياسية والاجتماعية، لذلك تغدو مهمة الفقيه المبدع المسكون بمقاصد الشريعة وغاياتها التنقيب

والحفر والغربلة للتمييز بين ما هو فقه مسكون بمقاصد الشريعة ام هو فقه صنعته مقاصد اخرى، سواء منه المصنوع لحاجات السلطة واهوائها ومصالحها أو المصنوع بحس تاريخي وملابسات خاصة لها علاقة بالزمن وبطبيعة العصر الذي استولدها.

ان مراقبة دقيقة لفقهنا السياسي الموروث، فقه الاحكام السلطانية، وفقه الطاعة، وفقه (من اشتدت وطأته وجبت طاعته)، وسائر الادبيات الفقهية المشابهة، تجعل مهمة الفقيه أكيدة في نقد هذاالفقه، وفضح منظومة العلائق التي جعلت منه فقهاً مشبوهاً مصنوعاً ـ لا بمعايير الشريعة ـ بل وفق الاوامر السلطانية ولخدمتها.

ان كل فقه يتجه إلى اضفاء القداسة على وظيفة السلطة وقراراتها هو فقه يساهم في تغييب الشريعة الاسلامية، لانه يعامل ما هو بشري كما لو كان الهياً، والسلطة ـ خلافاً للشريعة ـ هي كالفقه شأن بشري، فليس في السلطة ولا في الفقه ما هو مقدس وغير قابل للنقض والاختلاف، ولا فرق في شأن السلطة بين ان تكون شرعيتها مستمدة من تطبيق الفقه الاسلامي، أو من الانتخاب، أو كانت السلطة الطبيعية البدائية القائمة على شرعية القهر والغلبة، لان كل سلطة مهما يكن شكلها ومضمونها هي في النهاية تدبير بشري صرف لا مكان فيها للمقدس الالهي وإلّا باتت سلطة باسم الحق الالهي. وإذ تغدو السلطة كذلك فانها لا تجترئ على حرية الفقيه وحسب بل تجترئ على الذات الالهية نفسها، وتنصب نفسها ناطقاً باسم الذات الالهية على الارض. أليس هذا ما فعله الرهبان واحبار اليهود والكهنة، فاقتضى ان يتدخل اللطف الالهي بنزول الاسلام محرراً للوعي البشري من مصادرة المقدسات ووطأتها، ليعلن شريعة تحرير الانسان وحقه المقدس في الاختيار؟

ان اكثر ما استند اليه فقه الطاعة هو قوله تعالى: ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم﴾ فتمسك فقهاء السلاطين باطلاق هذه الآية..! اما كيف اصبح هؤلاء ولاة امور؟ وإلى أي شرعية استندت ولايتهم؟ وما هي حدود هذه الولاية؟ فهي اسئلة قلما تجرأ الفقه السلطاني على طرحها أو مواجهتها.

إن طاعة أولي الامر ـ وفق الشريعة الاسلامية ـ لا يمكن فهمها إلّا في كونها دعوة إلى طاعة القوانين التي يتولى اولو الامر السهر على تطبيقها، بعد ان تكون الامة قد اقرتها واقامت عقداً بينها وبين مجموعة من افرادها، يقضي بقيام هذه المجموعة بمهمة السلطة اي بمهمة تطبيق هذه القوانين كما اقرتها الامة، وهنا تغدو الطاعة مرادفاً للالتزام بما اختارته الامة نفسها، فطاعة اولي الامر ـ لهذا المعنى ـ تعادل وجوب التزام الامة

باختيارها لا اكثر ولا اقل، لذلك يغدو كل تجاوز لحدود السلطة مصدراً طبيعياً لسقوط واجب الطاعة عن الامة، فضلاً عن نشوء واجب آخر يلزم الامة تجاه تجاوز حد السلطة هو واجب نقد السلطة وصولاً إلى عزلها.

لم يعن الفقه السياسي أو بالاحرى لم ينشأ في تاريخنا الاسلامي السياسي فقه سياسي يملك المؤهلات التي تجعله مؤثراً في قيام اجتماع سياسي، تعكس مؤسساته السياسية وآليات عمله قوة الشريعة الاسلامية، وغنى مقاصدها، ووضوح غاياتها، لجهة اقامة مجتمع الكفاية والعدل والمساواة وتكافؤ الفرص، وتداول السلطة، وبالاخص تداول السلطة بوصفها ـ أي السلطة ـ ادارةً وسياسةً هي ثمرة عقد لابد من تجديده دائماً بين فريقين في الامة. غاب الفقه السياسي الذي يؤسس لمثل هذا المفهوم من الاجتماع السياسي، مما ساهم في حرمان الاجتماع الاسلامي مبكراً من مراكمة الخبرات والتجارب، بحيث تغدو فرصة تأسيس فقه سياسي اسلامي جديد في عصرنا محرومةً من رافد اساسي هو رافد التجربة التاريخية وتركامها، ولكن هذا لا ينفي ان إلى جانب الفقه السياسي الاسلامي الرسمي في تجلياته التاريخية الماضية، فقهاً غير رسمي أصيلاً ومعترضاً ومختلفاً لم يراكم خبرات ميدانية في مجال التنظيم والتطبيق في دائرة الاجتماع الاسلامي السياسي، ولكنه مع ذلك يمنح الجذور الاصيلة والضرورية لصياغة فقه سياسي اسلامي جديد، ويؤسس لعقلية فقهية جديدة، في مواجهة فقه الطاعة وتداعياته الروحية والنفسية والاجتماعية التي مازال تاثيرها فاعلاً في مساحات كبيرة من وعينا العام، ولا استثني منه الوعي الفقهي الذي ينتمي تاريخياً إلى فقه المعارضة.

□ تذهب بعض الفتاوى التي تقنن المعاشرة الزوجية إلى ما يفهم منه التفريط في حق الزوجة، كالقول بأن حكم الاربعة اشهر بالنسبة إلى وطء الزوجة يختص بحالة وجود الرجل بجوار المرأة. اما لو كان الزوج مسافراً وغائباً عن زوجته فلا يجب عليه شيء مهما طالت غيبته، بمعنى انه لو تزوج ودخل بزوجته ثم سافر ولبث عشرين عاماً وتزوج اخرى في غيابه، واقتصر فقط على تدبير نفقة زوجته الاولى في موطنها فليس لها اي حق في ذلك ما دام غائباً عنها.

هل تنسجم مثل هذه الفتاوى مع ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ البقرة: ٢٢٨، و ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾ النساء: ١٩؟

وهل هذه الفتاوى تعود لتجاوز مرجعية القرآن الكريم في الاستدلال الفقهي؟

وما هي الضمانات الكفيلة لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وهيمنته على التفكير الفقهي كما ينبغي ان يكون مهيمناً على سائر مناشط التفكير الاسلامي؟

□ إذا كان الفقه الاسلامي هو التجلي التاريخي للشريعة الاسلامية في الفهم البشري لها وفي استلهامها وتدبرها كما اسلفنا، فان كل عملية نقد واسترجاع لفقهنا الاسلامي لا يمكن ان تستقيم ـ أو بالاحرى لا يمكن لها ان تؤدي اغراضها دون بحث الموثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها التي ساهمت في تشكيل وعي الفقيه واملت هذه الصيغة أو تلك في فهم الشريعة أو فهم بعض موضوعاتها أو بعض مسائلها. وفي فقه المرأة وفقه العلاقة الزوجية واحكامها خاصة كما تتجلى في نظر الفقهاء في العصور السابقة وفي العصور الحديثة تبدو موضوعة بحث المؤثرات المذكورة عنصراً لا مفر منه لتفسير الكثير من الفتاوى والاحكام المقننة للعلاقة الزوجية، بما يجافي ـ احياناً ـ ويبتعد عن روح الشريعة ومقاصدها المعبر عنها بالآية الكريمة: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ لكن ليست هذه الفتاوى والاحكام فحسب ما يشكو منه الفقه المعتمد في تقنين العلاقة الزوجية، بل ثمة ما اود تسميته بالعزوف والتجاهل الفقهي لمساحات خطيرة ذات علاقة بحقوق المرأة بوصفها زوجة. نذكر على سبيل المثال ان الفقهاء ما زالوا يحذرون الزوج في استعمال حق الطلاق من اي قيود، بما فيها التعسف في استعمال هذا الحق، ولم نلاحظ ان فقهاءنا تصدوا لاعادة النظر في حدود هذا الحق. كما على سبيل المثال فان النظريات الفقهية مازالت تتجاهل ما يترتب للزوجة من حقوق مالية في ذمة الزوج (عدا المهر والنفقة) اي في المال الذي يجنيه الزوج اثناء الحياة الزوجية زائداً عن نفقات المنزل الزوجي، مع العلم ان الثروة التي يجنيها الزوج اثناء الحياة الزوجية (في حالة المرأة المتفرغة لشؤون المنزل وتربية الاولاد) ليست ثمرة لجهود الزوج وحده حتى يستقل بها، وانما هي ثمرة جهدين مشتركين احدهما جهد خارج المنزل وهو عمل الزوج، وثانيها جهد داخل المنزل وهو عمل الزوجة. اقول ان احكامنا الفقهية تتجاهل ذلك رغم اقرارها بان عمل الزوجة داخل المنزل ليست مما يجب عليها. وهناك امثلة كثيرة لا يتسع المقام لاستعراضها.

ما نريد الوصول اليه هو اننا نلاحظ ان فقه العلاقة الزوجية واحكامها في اجتماعنا الاسلامي ليس بعيداً ابداً عن المؤثرات العميقة لحقائق (المجتمع الذكوري) واني لاحسب حسبانا يقارب الجزم ان النزعة الذكورية في هذا المجتمع قاومت بضراوة وماتزال تقاوم امكانات غنية في شريعتنا الاسلامية لاستنباط فقه اسلامي يحمي حقوق المرأة (الزوجة) ويرتقي فيه إلى غايات العدل والمساواة في الحقوق والواجبات بينها وبين الرجل (الزوج) كما تظهر تلك الغايات والمقاصد صراحة في النص القرآني: ﴿**ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾ ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ و﴿**عاشروهن بالمعروف**﴾ وغيرها من الآيات، وفي حين لا تتورع هذه النزعة عن تعميم سلطة الزوج استناداً إلى آيات جاءت في سياق تعيين الوظائف الادارية في المؤسسة الزوجية كآية القوامة مثلاً ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾.

إن في فقهنا الاسلامي (وليس في شريعتنا) نزعة ذكورية لا جدوى من تجاهلها، بل لابد من تمحيصها وعزل مؤثراتها عن الفتاوى والاحكام.

سأورد هنا مثالا بليغاً لسطوة النزعة الذكوريه على فقهنا وفقه العلاقة الزوجية منه خاصة. ولنقرأ هذه العبارة: «الطلاق بيد من اخذ بالساق» وليس القصد من ايراد العبارة مناقشة مؤداها وهو ان (الطلاق بيد الزوج) ولكن القصد الاشارة إلى طريقة القول اي إلى اسلوب صياغة المؤدى الفقهي لهذه العبارة التي باتت قاعدة فقهية يؤثرها الفقهاء على غيرها في مقام التداول والاستدلال. ان العبارة بعد دلالتها الفقهية وبمعزل عنهاتستحضر تصوراً وموقفاً للزوجة ومنها، فهي ليست عبارة علمية وحسب بل عبارة ادبية مشحونة بالظلال والرؤى، فيبرز الساق بوصفه المقوم والمكون الاساسي لكيان المرأة الزوجة، لان اخذ الرجل لابد ان يتجه إلى اثمن مكونات المرأة وهو الساق ليس بذاته ولكن بوصفه كناية فرضتها علاقة الجوار. والرجل في العلاقة الزوجية هنا ـ وفق تصور العبارة ـ هو الآخذ، فهو العنصر الفاعل الموجب، فيما المرأة هي عنصر السلب والانفعال. واذن فالمؤدى الفقهي للعبارة لم ينج من سطوة الذكورة ونزعتها الواضحة. ان صيغة العبارة هنا ـ بمعزل عن ارادة الفقيه ـ تروح لتسهم في صياغة وعي فقهي ذكوري، لا يمكن تفادي تأثيراته النفسية والثقافية لدى التصدي لعملية الاستنباط وابرام الفتاوى والاحكام في الحقول المتصلة بحقوق المرأة وحقوقها ـ خاصة ـ في اطار العلاقة الزوجية.

إن العلاقة الزوجية وفق الشريعة الاسلامية ونصوصها الواضحة ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ليست علاقة امتلاك وهيمنة من طرف الزوج على الزوجة، ولكنها علاقة تكامل وعلاقة حقوق وواجبات متبادلة، فاين هو التكامل والتبادل في تجاهل الحقوق الجنسية للزوجة حين يبيح الزوج لنفسه تحويل الرخصة والاستثناء (وجوب حصول المواقعة مرة خلال اربعة اشهر) إلى قاعدة يعمد فيها الزوج إلى حبس الزوجة جنسياً، مستثمراً مرة اخرى رخصة التعدد الزوجي في اشباع غرائزه؟ ناهيك عن الاجحاف الاشد الذي يرتبه الحكم بسقوط حق الزوجة في المواقعة طيلة غياب الزوج، الذي قد يستمر سنوات طويلة وربما حتى آخر العمر، مادام الزوج ملتزماً باداء حق النفقة لزوجته، سواء رضيت الزوجة بهذا الغياب أو لم ترضَ. فأين هي الحقوق والالتزامات المتبادلة التي ينشأها العقد الزوجي؟ بل في حالة الغياب الطويل بدون رضا الزوجة اين هي مقومات العلاقة الزوجية التي هى المفاعيل الاساسية لعقد الزواج، ماذا يبقى من عقد الزواج إذا اسقط احد الطرفين مفاعيله الاساسية؟ ولماذا نحكم بوجوب استمرار هذا العقد؟! وهل يكون العقد من طرف واحد، وهو رباط بين طرفين، فالعقد ليس ايقاعاً من طرف واحد، وإلّا لم يُسمَّ عقداً؟

فإذا قيل هنا ان العقد شريعة المتعاقدين، وان شروط العقد ملزمة، وان قبول الزوجة بغياب الزوج هو من الشروط الضمنية التي كرسها العرف المعمول به في المجتمع الاسلامي فاننا نجيب:

١ ـ ان الظلم لا يغدو حقاً بمجرد تكريسه عرفاً، وما أكثر الاعراف الظالمة التي كافحتها الشريعة الاسلامية، فالوأد كان عرفاً في الجزيرة العربية ولم يحارب الاسلام ويثر على شيء كما حارب وثار على هذا العرف الظالم.

٢ ـ ان عرفاً كهذا ليس ظالماً فحسب، فهوايضاً مستمد من قيمة فكرية واخلاقية املاها المجتمع الذكوري ونزعته التي تتنافى كلياً مع القيم التي اسس عليها الاسلام شريعته ﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم..﴾.

ان تأصيل الفقه الاسلامي وتجديده مهمة لها ارتباط متميز بمهمات تجديد الاجتماع الاسلامي، وكلتا المهمتين تواجهان تحديات وصعوبات ليس اقلها تحديات الاعراف الاجتماعية والفكرية والسياسية التي حجبت عن ابصارنا الوهج الحي للشريعة

في مصادرها المباشرة. ان الفقيه ليس وارث قواعد وصيغ ومباني فقهية قال بها المتقدمون، ولكنه قبل ذلك وبعده وارث تلك الشعلة المتلألئة والوهج العظيم كما يشعان بقوة من مصادرهما الاولى.

اننا لا نرى تحقق الضمانات الضرورية لوصل عملية الاستنباط بالقرآن وبهيمنته المفترضة على عصب الاجتهاد الفقهي إلّا في سياق مهمة اشمل هي مهمة التجدد الحضاري الاسلامي، وهي مهمة نقدية ابداعية وربما انقلابية تستدعيها بالحاح متطلبات عصرنا الراهن والقادم وتحدياته.

ان فقهنا هو احد وجوه هويتنا يتجدد معها وبها والعكس صحيح، وهو ليس جزيرة معزولة عن النسيج الشامل لثقافتناوقواعد اجتماعنا، هو لا يمكن ان يغدو فقهاً عظيماً بمجرد توفر العبقريات الذهنية التي تباشر مشكلاته ومسائله، فهذه العبقريات المتوفرة ماضياً وحاضراً لا تكفي لمثل هذه المهمة، التي ينقصها منهج جديد يقوم على وصل من انقطع بين الفقه ومبادئه الواقعية الحية من جهة، وبينه وبين هموم تجديد الاجتماع الاسلامي، بما فيها وسائل هذه الهموم من فلسفة وثقافة وعلوم انسانية وطبيعية. وبهذا يضمن الفقه مشاركة الامة كلها ـ وليس الفقهاء وحدهم ـ في انتاجه.

▣ اتسعت ظاهرة لجوء الفقيه للاحتياط في الفتوى في العصور المتأخرة، ومن المعلوم ان لهذه الظاهرة جملة اسباب يعودبعضها لالتباس مفهوم الدليل وتردد الفقيه في اقتناص معنى محدد منه، فيما يعود بعضها الآخر لورع واحتياط الفقيه وتقاه وخشيته من الله تعالى، فلا يفتي بما لا يعلم.

لكن ازدياد الفتاوى بالاحتياط يفضي إلى مضاعفة وظيفة المكلف، ومن ثم التشديد عليه في المواطن التي خففت عنه الشريعة، ففي السفر تقصر الشريعة صلاته الرباعية، وهكذا تنفي عنه التكليف بصيام رمضان إلى اجل، لكن مقتضى الاحتياط لدى الفقهاء في السفر الجمع بين القصر والتمام في الصلاة والصيام في شهر رمضان ثم القضاء. وهذا لا يتواءم مع روح الشريعة المبنية عى اليسر ونفيالعسر والحرج، مما يعني ان ايقاع المكلف في العسر والضيق ينافي ما تهدف اليه الشريعة من التخفيف والرحمة بالمكلف.

ما هو اثر هذه النزعة في التفكير الفقهي في انكماش الفقه وعجزه عن استيعاب استفهامات الحياة البالغة التعقيد والتنوع ؟

وكيف يتسنى للفقيه التحرر من هذه النزعة من دون التضحية بورعه وتقواه في عملية الاستنباط ؟

□ تارة يحتاط الفقيه بالفتوى، فلا يفتي في مسألة ما أو في حكم ما، ومصدره ورع الفقيه عن الفتوى فيما لا علم له به، أو فيما لا تتوفر للفقيه بشأنه المعطيات الكافية. وتارة يفتي الفقيه بالاحتياط، والفرق واضح بين الامرين، واظن ان السؤال ينصب على القسم الثاني اي على فتاوى الاحتياط وليس على الاحتياط بالفتوى. فلماذا يفتي الفقيه بالاحتياط؟

ان عدم وضوح المباني الفقهية التي على الفقيه ان يعتمدها في استنباط الاحكام غالباً ما يدفع الفقيه للجوء إلى خيار الاحتياط فيفتي به. فخيار الاحتياط كاشف عن غياب التحقيق الكافي للمباني الفقهية، وغالباً ما يواجه الفقيه ـ وهو يعمل على تنقيح مبانيه ـ اختلافاً في المباني عند من سبقه وعند معاصريه، حيث لا تخلو هذه المباني المختلفة اكثرها أو بعضها من وجوه القوة ما يجعل الفقيه متردداً في ترجيح بعضها على بعض، وهنا يلجأ الفقيه عملاً بالقواعد للاخذ بالاحتياط ليكون في سلامة من دينه. وعليه يظهر بوضوح ان سلوك طريق الاحتياط (أعني الفتوى بالاحتياط) مصدره ورع الفقيه أي تقواه وخشيته من الله تعالى، ولكن ماذا يصنع الفقيه عندما تكثر فتاوى الاحتياط، ويغدو الاخذ بها من قبل المكلف مصدر عسر وحرج ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾؟ هل تعود الفتوى بالاحتياط ـ إذ ذاك ـ من مقتضيات الورع والتقوى، ام يغدو تنكب طريق الاحتياط هو المطلوب، وهو الذي يقتضيه ورع الفقيه؟ وأكاد اقول: إن تنكب طريق الاحتياط عندما تغدو فتاوى الاحتياط مصدراً للعسر والحرج هو الاكثر انسجاماً مع مبدأ الاحتياط.

على اننا هنا لا نريد ان نناقش الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه، وان كنا نرى ان منهجاً فقهياً يستحضر مقاصد الشريعة وغاياتها العامة لابد ان ينعكس لا على الاتجاهات العامة للفقه فحسب، وانما سوف يلامس الطبيعة الخاصة لعمل الفقيه وينعكس عليها، بما في ذلك منهج الاحتياط الذي يعبر عن ورع الفقيه، فسيأخذ خيار الاحتياط ـ في منهج فقه المقاصد ـ مفهوماً جديداً تغدو فيه الاحكام الفقهية المنتجة للعسر والحرج مصدراً

لاشتغال ذمة الفقيه وليس مصدراً لبراءتها.

ان تفاقم فتاوى الاحتياط ـ مرة اخرى ـ هو مظهر من مظاهر النزعة الذهنية التي برزت اكثر فاكثر نتيجة الظروف التي ادت إلى حصر وظيفة الفقيه وتحديدها بالنظر اليه منتجاً لفقه العبادات، مع ان الفقيه لم يتوقف عن انتاج فقه المعاملات، ولكن الروح أو العقلية التي يصدر عنها في فقه العبادات تسربت إلى أدائه في فقه المعاملات، فعسر الاحتياط في مسائل العبادات اقل بكثير من عسر الاحتياط في مسائل المعاملات، ومع ذلك فان النزعة الذهنية لا تفرق بين عسر وعسر ،فبين ان يقضي الاحتياط باعادة الصلاة مثلاً وبين ان يقضي الاحتياط باعادة اداء واجب مالي كالزكاة أو الخمس مثلاً فرق كبير في درجة العسر المترتبة على المكلف، لكن الاشتغال الذهني في مسائل الفقه ـ منفصلاً عن ملابسة الظروف والمشكلات الميدانية في مجال التعامل ـ تنكمش فيه الحوافز لانتاج فقه ميداني تتراجع فيه نزعة الاحتياط لصالح نزعة التيسير، وبالتالي تتراجع فيه نزعة الفقه الذهني امام نزعة الفقه العملي.

إن قاعدة (من اجتهد فأصاب كان له أجران، ومن اجتهد فأخطأ كان له أجر واحد) ليست وظيفتها اسباغ الشرعية الالهية على عمل المجتهد فحسب، بل نحسب أن من وظيفتها ايضاً تحرير الفقيه من عقدة الخطأ في اصابة الواقع. إن الاجتهاد بوصفه اختياراً لاحتمال واحد بين احتمالات متعددة لابد ان يكون مصحوباً بقلق الاختيار، ولكن دون ان يتحول هذه القلق إلى عقدة. والاكثر الامتناع عن الاجتهاد وكثر عند المجتهدين سلوك جانب الاحتياط. وكل خيار بالاحتياط يتخذه الفقيه هو في مآله عن واجب الاجتهاد في المسألة التي احتاط فيها وهذا ادنى إلى اشتغال ذمة الفقيه من احتمال الخطأ في الاجتهاد..فكأن القاعدة تريد ان تتوجه للفقيه بالقول: «اجتهد فانك ان اصبت خير من ان تخطأ وان اخطأت خير لك من ان لا تجتهد» .

وهنا فان البعض قد يعترض بالقول: إن الفقيه الذي يفتي بالاحتياط في مسألة ما يماثل من الناحية العملية الفقيه الذي يحتاط فلا يفتي في المسألة، وفي كل من الحالتين درجة من درجات الامتناع عن الاجتهاد. فالاحتياط قسيم للاجتهاد والتقليد، فالمكلف اما ان يكون مجتهداً أو محتاطاً أو مقلداً. وعليه لا يكون المجتهد محتاطاً والمحتاط مجتهداً في الآن نفسه في مسألة بعينها.

مقاصد الشريعة

حوار مع:

د. حسن حنفي

▣ **ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ واين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟**

□ الغزالي في المستصفى اشار الى ذلك قليلا، لكن الذي طور ذلك بالفعل هو الشاطبي قبل سقوط غرناطه بخمسين عاما، اذ كان يريد تجديد علم اصول الفقه، حتى يستطيع ربما ان يحمي عرين الاسلام في الاندلس، ومحمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، وغيرهم.

مقاصد الشريعة الضروريات التي من اجلها كما يقول الشاطبي: وضعت الشريعة ابتداءً، وهي: الدفاع عن النفس وعن الحياة، والنفس لها مظاهر في العقل، ولها مظاهر في العرض والكرامة، ولها مظاهر في المال والثروة، ثم الدين، اي اثبات حقيقة لا يختلف عليها احد.

فمقاصد الشريعة في حقيقة الامر اهميتها انها تستطيع ان تجد الجسور بين هذين الخصمين في حياتنا المعاصرة، وهم سلفيون وعلمانيون، لان السلفيين لا يرفضون مقاصد الشريعة لانها خارجة استقراء من النصوص ﴿ولكم في القصاص حياة﴾، ﴿افلا تعقلون﴾، والعلمانيون لا يرفضونها لانها في رايهم هي المبادئ العامة للحداثة والحضارة الغربية، لكنهم ينهلون هذه المبادئ العامة من الغرب، ومن ثم فيمكن على مقاصد الشريعة ان يحدث هذا الحوار بين الفريقين المتخاصمين.

وفي نفس الوقت يعني الانفتاح بعلم اصول الفقه على القضايا الرئيسية للعصر. والمقابلة بين مقاصد الشريعة كما حددها الفقهاء وبين الحالة الراهنة لثروات الامة،

لكرامة الامة، للتعليم في الامة، للبحث عن الحقائق، وايضا للحفاظ على حياة الناس.

▣ ما هي المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الاسلامي القادر على الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون) بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجِّه مسار الفكر الاسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب ؟

يستطيع الانسان منهجياً ان يعرف مقاصد الشريعة من مصادرها. المصدر الاول: من النصوص، والنصوص سواء في القرآن أو في الحديث قادرة على ان تعطيك اهم المقاصد التي من اجلها ارسل الوحي.

لماذا ارسل الله الوحي للانسان؟ حفاظاً على حياته وكرامته، وتسليحاً له في مواجهة ابليس الذي اراد التحدي، بعد ان رفض السجود للانسان، وبالتالي فأول منهج هو استقراء نصوص الشريعة من اجل معرفة المقاصد الكلية.

وقد قام علم القواعد الفقهية بذلك، علم القواعد الفقهية، اي انك تجمع معظم الاحكام في عدة قواعد مثل (لا ضرر ولا ضرار)، (دفع المضار مقدم على جلب المصالح) وغيرها وهي المبادئ المنهجية العامة التي من خلالها تعرف مقاصد الشريعة.

فاول منهج هو منهج الاستقراء من النصوص وتحويلها الى قواعد عامة، كما فعل علم القواعد الفقهية. والطريقة الثانية: معرفة المصالح العامة، معرفة الاوضاع الراهنة للامة الاسلامية، مثلا من ضمن مقاصد الشريعة قالوا العرض، لكن لو فهمت العرض بمعنى العلاقات بين الرجل والمرأة، اي الجنس، لكان هذا المعنى ضعيفاً، اي انه معنى ضيق.

اما لو فهمت العرض بمعنى الكرامة، عدم الاعتداء على الحرمات، فالقبض على الانسان وزجّه في السجن دون محاكمة، هذا نيل من العرض، احتلال الارض نيل من العرض، يمكن ان نقول ان الارض هي العرض. تبعية الدولة هو محو للكرامة، وبالتالي العرض له مفهوم اوسع يشمل الكرامة الوطنية.

العقل لا تعني حمايته فقط عدم شرب الخمور حتى لا تذهب بالعقل وتدفعه الى السكر. لكن العقل ضد الجهل، وضد الاعلام المزيف الذي يذهب بعقول الناس، يعني توسيع هذه المفاهيم بحيث تشمل كل المآسي التي نعاني منها.

▣ بالرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض

المصنفات الاصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب ولم يحتل الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار اصول الفقه. ما هي الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في اعاقة تكامل الفقه واصوله؟

□ السبب في ذلك هو الوقوع في النصية وفي الحرفية، وفي بعض الاتجاهات السلفية، التي تجعل من النص الديني نصاً فقط، من دون مضمون، وكأنه لغة يتم تفسيرها حرفياً، وكأن هذا النص غير موجه لواقع، وكأنه في البداية لم يبدأ كحل لسؤال، كما هو معروف في (اسباب النزول).

فالذي يمنع من التفكير المقاصدي هو الوقوع في الحرفية، وايضاً الرغبات في التسلط على الناس، لان السلطة النصية هي التي تحتكر العلم وتحتكر التفسير وتحتكر الرأي، فالذي يفكر بالمقاصد هذا خارج السلطة، وهو انسان من المعارضة عادة، يؤمن بحرية التفكير، ويؤمن بامكانية معرفة روح الاسلام، ليس فقط نص الاسلام بل روح الاسلام، وكانت هذه ازمة محمد عبده ضد علماء الازهر، الذين كانوا يحكمون حرف الشريعة ويتركون روح الشريعة، مع انه في فلسفة القانون، هناك نص القانون، حرف القانون، وروح القانون، والقاضي العادل هو الذي يحكم بروح القانون وليس بنص القانون. لكن علال الفاسي في «مقاصد الشريعة ومكارمها» وانا اعتمدت على ذلك كثيراً من اجل تطوير علم اصول الفقه، اي العلة الغائية، فالعلة الغائية في التعبيرات الفلسفية القديمة هي التي لها الاولوية على العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة المادية، وهذا محمد اقبال عندما قال: ان الحياة تتحدد بالمقاصد والغايات وليس بالفعل، فالغاية هي الموجه، لماذا اتحرك؟ لماذا اتعلم؟ لان لي مقصداً، ولي غاية، وهي النهضة بالاسلام والمسلمين، وبالتالي فالتفكير المقاصدي عادة ما يطور ويغير ويجدد، وينزع السلطة من ايدي ملاك الحقيقة المطلقة ومحتكري تفسير النصوص.

▣ غالباً ما يقترن ذكر الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافاً الى تأكيد القرآن على ان الشريعة الاسلامية انما جاءت لرفع الاصر والاغلال وانها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وانها تتسم بالمرونة والاستيعاب، الا ان العقل الفقهي ينزع احياناً للصرامة والتشديد. ما هي مناشئ هذا الاتجاه؟ وما هي الضمانات اللازمة لتحرير

عملية الاستنباط من هذه النزعة ؟

□ لا يوجد ضمان لعمليات تحفظ الانسان والدين والنص من الحرفية والوقوع في التشدد.. لكن لما كان المجتمع بطبيعته ينقسم الى قوتين: قوة حاكمة، وقوة محكومة، قوةمتسلطة وقوة متسلط عليها، قوة قاهرة وقوة مقهورة، هذا بطبيعة البنية الاجتماعية. فالدين والفن والادب والشعر وكل مظاهر النشاط الفكري الانساني يتشكل بتشكل هذه البنية للمجتمع. فالنصوص الدينية، هناك نصوص يحتكرها السلطان والطبقة الحاكمة ويفسرونها من اجل تدعيم السلطة، وتخويف الناس، ومنع حرية التفكير، واشهار سلاح الردة والتكفير، من اجل الحفاظ على البنية الاجتماعية التسلطية، فيأتي فقهاء الشعب، فقهاء البشر، فقهاء المصالح العامة، فقهاء المقاصد، ينتزعون هذا السلاح، يبدأون بالكلام عن مقاصد الشريعة، وعن الحريات العامة التي تقرها الشريعة، ويبدأ الصراع الاجتماعي في صورة صراع بين تيارين أو منهجين في الفكر الديني، ولكنه في الحقيقة صراع اجتماعي.

ان هذه ظاهرة صحية، فمنذ ان خلق الله البشر والمجتمعات هناك هذا الصراع بين السيد والمسود بين السيد والعبد.

والحل هو تقوية الجناح الاسلامي التحرري المقاصدي، من اجل ان يحدث التوازن المطلوب، لانه إذا كان فقهاء السلطان الذين لهم الكلمة العليا في كل شيء، ويكفرون خصومهم ويستبعدونهم ويعتقلونهم، وبالتالي يصبح المجتمع بقطب واحد، برأي واحد، بفكر واحد، فتنتهي المجتمعات. اما بوجود الطرف الآخر ينشأ الحوار، والناس عادة ما تاخذ صف فقهاء الشعب الذين يدافعون عن المصالح العامة، يدافعون عما تعم به البلوى، ضد هؤلاء الذين يعيشون في كنف السلطة.

▣ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية اثر مجموعة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية واخلاقية في التاريخ الاسلامي. ما هي ابرز اسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ كلا، في كل ابواب علم اصول الفقه هناك باب أخير عن الحيل، وايضا في اصول الفقه الغربي الديني اليهودي لكاز بستيك الذي تكلم عنه باسكال كثيرا فكان ينقل

الجزويت للتحايل على الشريعة.

التحايل أو علم الحيل هو انت تريد ان تحقق منافعك الخاصة لكنك لا تستطيع فلابد من غطاء شرعي، وما اسهل ان تجد فقيهاً يعطيك الغطاء الشرعي الذي تريد.

لكن ذلك غير صحيح وذلك: اولا: حسن النية غير متوفر لان من شروط الاجتهاد حسن النية.

ثانياً: رعاية المصالح العامة غير متوفرة لانك تراعي المصالح الخاصة.

ثالثاً: شروط القياس الشرعي غير موجودة، لانك تكيف منافعك الخاصة في اطار من القياس.

رابعا: تنتقي ما تريد وتترك ما لا تريد من النصوص الشرعية. هناك ربما آية قرآنية أو حديث نبوي ضد ما اخترته انت، فانت هنا تضرب الكتاب بعضه ببعض والسنة بعضها ببعضها. ولكن حيلة العصر هي التحايل، إذا ما اراد الحاكم مصارعة العدو تخرج كل آيات الجهاد، اما إذا أراد الحاكم مصالحة العدو تخرج كل آيات السلام، وبالتالي هنا منفعة الحاكم هي الاساس، ثم بعد ذلك ينتقون من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ما يبررون به رغبات وارادات الحاكم، بهذه الطريقة تصبح المنفعة الخاصة هي الاصل والادلة الشرعية هي الفرع.

▣ أولت مدرسة اسلامية المعرفة قضية المقاصد اهتماماً متميزاً عندما اعتبرتها ركناً اساسياً في العملية المعرفية وكرست الباب الاول من «مداخل اسلامية للعلوم الاجتماعية» لبيان المقاصد في الاطار المعرفي والمنهجي. ما هي اسس تحديد المقاصد الشرعية الخاصة بكل علم وكيف يمكننا وصلها بالمقاصد العامة للشريعة؟ وما هو اثر بيان هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته ؟

□ الامور ليست معقدة بهذة الطريقة، ان مقاصد الشريعة انما اتت ليستدل بها الفقية بصدق وبسرعة ،اين المصالح العامة، ليس المقصود منها وضعها في اطار معرفي، أو في اطر منهجي، أو معرفة المقاصد في كل علم ثم جمع هذه المقاصد في مقاصد واحدة، هذه المحاولات للتنظير، القصد منها من خلال اسلامية المعرفة، الوقوف امام علم المناهج الغربي ونظريات المعرفة الغربية فالقصد هو التوجه الى

الخارج وليس التوجه الى الداخل، القصد هنا الدخول في حوار مع الغرب، وليس الدفاع عن مصالح الناس، اي ليس الدخول في النوازل كما يقال عند المغاربة، ومن ثم فلا يهمنا إذا كانت هذه المقاصد تخضع لاطار معرفي واحد، لا يهمنا إذا كانت مقاصد العلوم الجزئية تدخل في مقاصد كلية بطبيعة الحال، في مقاصد كلية وهو المعرفة والنظر، والسيطرة على قوانين الطبيعة، ومعرفة السبل التي بها يستطيع الانسان ان يعيش كريما، لكن هذه الاشياء بلغت من البداهة والوضوح بحيث لا تستدعي هذه التعقيدات التي تحدث احيانا عند انصار اسلامية المعرفة.

واسلامية المعرفة المقصود بها سد اوجه النقص النظري التي نشعر بها امام الغرب، ونريد ان تكون على نفس المستوى. نظريات المعرفة عند الغرب تنالها الاولوية على نظريات السلوك والاخلاق، نظرا لان المشروع الغربي مشروع معرفي، منذ فرنسيس بيكون وديكارت، ومنذ رفضهم الكنيسة وارسطو كمصادر للمعرفة، بدأوا يعتمدون على العقل والطبيعة والحواس، وبدأ المشروع الغربي النهضوي مشروعاً معرفياً، نحن لسنا كذلك، مشروعنا الاسلامي ليس مشروعاً معرفياً، وانما مشروعنا عملي. المعرفة لدينا الحد الادنى منها وهو الكتاب والسنة، حتى نستطيع ان نخصص الوقت كله في استنباط الاحكام منها للصالح العام، مشروعنا، عملي، تحققي، تاريخي، تنفيذي، تطبيقي، هناك عبارة مشهورة لمفكر غربي (ليس المهم ان نفهم العالم بل ان نغيره). المشروع المعرفي الغربي يحاول ان يفهم العالم، مشروعنا الاسلامي لتغيير العالم والسيطرة على العالم.

▣ تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلِّب الجزئيات على الكليات والثوابت على المتغيرات والحاجيات على الضروريات وربما النوافل على الفرائض. هل يعود هذا الاتجاه الفقهي الى غياب الرؤية الشمولية للشريعة وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية لبناء فقه الاولويات ؟

□ بطبيعة الحال لو فكرنا في فقه الاولويات لتعرض الفقهاء الى السجن والتعذيب. ما هي الاولويات لدينا؟ احتلال الارض، من منا يستطيع مقاومة هذا التيار الآن، في الصلح

مع العدو، وفي التعاون مع الاستعمار، وفي الارتماء في احضان العولمة واقتصاديات السوق. القهر الذي يصيب المواطن، من منا يستطيع الدفاع عن حقوق الانسان، وعن ملفات حقوق الانسان، وعن كل المعذبين والمسجونين، من منا يستطيع الدفاع في فقه الاولويات عن المساواة الاجتماعية، واغنى اغنياء العالم فينا وافقر فقراء العالم منا، من منا يستطيع ان يقول بالتنمية وبالتنمية المستقلة ضد استيراد الاشياء من الخارج، ضد العمولات.

فاذن فقه الاولويات مخاطرة للفقيه؛ لانه يتصدى للفساد والقهر والاستغلال، وقد يستشهد في سبيل ذلك، لذلك يقتصر بعض الفقهاء على الفروع، على الصلاة، حلق عانة الميت، متى يتم الغسل؟ الى آخر هذه الاشياء، وقد سماهم الامام الخميني فقهاء الحيض والنفاس، أو فقهاء السلطان الذين يزينون للسلطان افعاله دون ان يتعرضوا لما تعم به البلوى.

انما الحل في ذلك هو ان لا يخشى الفقيه (الساكت عن الحق شيطان اخرس) إذا اراد المنصب، وشيخ المشايخ، ومفتي الديار.. الخ، هذه المناصب سوف يحاسب عليها يوم القيامة، ولكن الذي يريد ان يستدل لصالح الناس، مهما حدث له من مخاطر، فهو فقيه الامة. ومن ثم فالفقيه هو فقيه الامة، فقيه الشعب، وليس فقيه البلاط والسلطان.

هذا هو اختيار الفقيه، ولا يختلف الفقيه هنا عن السياسي، عن المعارض السياسي، عن المفكر الحر، هل هو ضمن المؤسسة الدينية أو السياسية ام ضمن مصالح الشعوب؟

مقاصد الشريعة

حوار مع:

د. جمال الدين عطية

▣ **ما هو المسار التاريخي للمنحى المقاصدي في التفكير الفقهي؟ واين يقع الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي من ذلك المسار؟**

□ هناك كتابات معاصرة كثيرة توضح المسار التاريخي للمنحى المقاصدي مثل:

١ ـ نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي لاحمد الريسوني

٢ ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي

٣ ـ نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور لاسماعيل الحسني

٤ ـ الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام

قراءة في نشأة علم الاصول ومقاصد الشريعة لعبد المجيد الصغير

٥ ـ اما كتاب المقاصد العامة للشريعة ليوسف العالم فلم يتعرض للمسار التاريخي والكتب ١، ٣، ٥، من اصدارات المعهد.

اما الكتاب ٢ فصادر عن دار قتيبة (بيروت ـ دمشق) ١٩٩٢.

والكتاب ٤ صادر عن دار المنتخب العربي ١٩٩٤ توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت.

▣ **ما هي المرتكزات المنهجية لبناء المنحى المقاصدي التعليلي في التفكير الاسلامي القادر على الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون) بعقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل يوجِّه مسار الفكر الاسلامي بتمامه ولا يقتصر على الفقه فحسب ؟**

□ مصطلح الجمع بين القراءتين مصطلح حديث اطلقه البعض واعجب به آخرون،

وبدأ استعماله دون تنبه لمخاطره وانا اتحفظ على التسرع في استخدامه لعدة اسباب:

١ ـ لعدم وروده في الكتاب أو السنة أو علوم التراث رغم محورية مضمونه.

٢ ـ انه يعطف متغايرين طبيعة ونوعاً في المجال محل البحث: فالكون موضوع للبحث بينما الوحي طرق أو دليل للمعرفة.

٣ ـ انه يعبر بمصطلح القراءة عن معنيين مختلفين احدهما قراءة حقيقية هي قراءة الوحي والثانية مجازية والمقصود بها فهم الكون وعلومه.

٤ ـ انه للاسباب السابقة اقرب لأن يكون شعاراً منه لان يكون مصطلحاً علمياً منضبطاً.

٥ ـ انه للاسباب السابقة ايضاً يؤدي الى الخلط المنهجي في مجال نحن احوج ما نكون فيه الى الدقة والوضوح.

بناء المنحى المقاصدي التعليلي يتشعب في رأيي الى شعبتين: عامة تتعلق بآليات استخدام المقاصد مباشرة في العملية الاستدلالية، وخاصة تتعلق بالعلة كمناط للقياس وهذه احدى صور الشعبة الاولى لأن الاتجاه فيها الى الاستعانة بالحكمة إذا لم تحقق العلة مقصد الشريعة، وهما موضوعان يطول فيهما الحديث ولعل فرصة قريبة تتاح لذلك ان شاء الله .

السعي الى تكوين «عقلية غائية سننية تكون جزءاً من نظام منطقي شامل لا يقتصر على الفقه «هدف طموح، واناافضل السير نحوه بصورة اكثر تواضعاً وواقعية، واولى الخطوات في تصوري هي الاجابة عن السؤال: كيف يمكن عملياً ومنهجياً الاستفادة من السنن الكونية كل في مجالها المعرفي؟ سؤال يبدو سهلاً لكنه في الحقيقة ليس كذلك. وإذا تمكنا من الاجابة عنه ننتقل خطوة اخرى وهكذا.

من ناحية اخرى اظن من الضروري التنبه الى تعدد المناهج وتنوعها من مجال معرفي الى مجال آخر، واي محاولة لفرض منهج موحد في جميع المجالات يمثل تبسيطاً مخلاً يؤدي الى طريق مسدود، وقد وصل الفكر الغربي في هذا الصدد الى حد القول بعدم ضرورة التقيد بمنهج معين (انظر كتابات فوير ابند).

□ بالرغم من تبلور التفكير المقاصدي منذ عدة قرون في بعض المصنفات الاصولية والفقهية، لكنه لم ينل الاهتمام المطلوب ولم يحتل

الموقع المناسب كعلم مستقل بجوار اصول الفقه. ما هي الآثار الناجمة عن ضمور وغياب التفكير المقاصدي في اعاقة تكامل الفقه واصوله؟

□ ليس المهم في رأيي استقلال المقاصد كعلم عن اصول الفقه، فهذه ناحية شكلية وانما المهم هو خدمة الموضوع بالتأليف والتشعيب لمباحثه وتطبيقاته وهو ما بدأ يحدث وتظهر ثماره سواء فيما ينشره المعهد من اطروحات اختار اصحابها بعض جوانب المقاصد موضوعاً لها، أو فيما بدأ يصدر عن دور نشر اخرى مثل «الفكر الاصولي» لعبد المجيد الصغير.

وانا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الاصول وادخاله ضمن آليات الاستنباط لأن هذا مكسب اساسي اخشى ان يتعطل إذا عجلنا باستقلاله عن علم اصول الفقه.

ودون ان انحاز مائة بالمائة لتحليل عبد المجيد الصغير لملابسات واسباب الاهتمام بالمقاصد بدءاً بالجويني وانتهاء بالشاطبي، فلا شك عندي في اننا نمر بملابسات تملي علينا الاهتمام بمقاصد الشريعة ونقلها نقلة اخرى نوعية عملية تطبيقية ولا يتسع المجال هنا لتفصيل الدواعي والآثار، فلذلك مجال آخر قريب ان شاء الله.

▣ غالباً ما يقترن ذكر الاحكام الشرعية في الكتاب والسنة ببيان الحكمة من تشريعها، مضافاً الى تأكيد القرآن على ان الشريعة الاسلامية انما جاءت لرفع الاصر والاغلال وانها شريعة تخفيف ورحمة للعالمين، وانها تتسم بالمرونة والاستيعاب، الا ان العقل الفقهي ينزع احياناً للصرامة والتشديد. ما هي مناشئ هذا الاتجاه؟ وما هي الضمانات اللازمة لتحرير عملية الاستنباط من هذه النزعة ؟

□ ان الاتجاه الى التخفيف أو التشديد كان موجوداً حتى بين الصحابة انفسهم فبعضهم عرف عنه التشديد وبعضهم عرف عنه التخفيف، وقد فسر الامام عبد الوهاب الشعراني في كتابه الميزان الكبرى ذلك بأن الشريعة تتسع للطرفين ولكل ظرف حكمه الذي يناسبه، ولكن هذا يحتاج الى فقه والى ضوابط، حتى لا يكون لطبيعة المفتي أو هواه الشخصي اثر في اتجاهه العام الى التشديد أو التخفيف.

▣ نشأ اتجاه في الفقه يتمثل بفقه الحيل الشرعية اثر مجموعة عوامل

سياسية واقتصادية واجتماعية واخلاقية في التاريخ الاسلامي. ما هي ابرز اسباب ظهور هذا الاتجاه الفقهي؟ وهل ينسجم هذا اللون من التفكير الفقهي مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية؟

□ الاسئلة الخاصة بالحيل يجيب عنها باستفاضة كتاب «الحيل في الشريعة الاسلامية» لمحمد عبد الوهاب بحيري وهو رسالته للاستاذية من الازهر سنة ١٩٤٥ وطبع سنة ١٩٧٤ على نفقة المؤلف.

▣ أولت مدرسة اسلامية المعرفة قضية المقاصد اهتماماً متميزاً عندما اعتبرتها ركناً اساسياً في العملية المعرفية وكرست الباب الاول من «مداخل اسلامية للعلوم الاجتماعية» لبيان المقاصد في الاطار المعرفي والمنهجي. ما هي اسس تحديد المقاصد الشرعية الخاصة بكل علم وكيف يمكننا وصلها بالمقاصد العامة للشريعة؟ وما هو اثر بيان هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته ؟

□ بعد ان انجز المعهد مدخلاً عاماً لاسلامية المعرفة (لم يطبع بعد متكاملاً وانما طبعت بعض ابوابه بمعرفة كتابها مستقلة) فكر مكتب القاهرة في انجاز مداخل متخصصة اسلامية لكل علم، واختار كتجربة للبدء علمي الاقتصاد والتربية. ووضعنا تصوراً موحداً للمداخل بصرف النظر عن اختلاف طبيعة كل علم عن الآخر، وكان هذا التصور يشتمل على سبعة ابواب هي:

١ ـ مقاصد العلم.

٢ ـ الضوابط الشرعية لهذا العلم.

٣ ـ السنن الالهية المتعلقة بموضوع هذا العلم.

٤ ـ المنهج أو المناهج المناسبة لهذا العلم.

٥ ـ انجازات العلماء المسلمين ومكانها في تاريخ هذا العلم.

٦ ـ النقد الاسلامي لهذا العلم والنقد الغربي له، والمشاكل والتحديات التي يواجهها هذا العلم ومدى امكانية الاسهام الاسلامي في حلها.

٧ ـ مسح تحليلي للكتابات الاسلامية المعاصرة في هذا العلم.

وقد استفدنا في الباب الخاص بمقصد كل علم بانجاز ابن عاشور الذي ابدع استنباط

مقاصد لكل علم من احكامه الفرعية وربط هذه المقاصد الفرعية بالمقاصد العامة للشريعة ككل فكان عملنا في هذا متابعة لما انجزه ابن عاشور، ولم ننجز سوى مقصدي الاقتصاد والتربية قمت انا بكتابة مقاصد الاقتصاد وقام أ. د. فتح الباب عبد الحليم بكتابة مقاصد التربية، ولم ينشر المعهد هذين المدخلين وانما نشرت بعض ابوابهما بمعرفة كتابها بصورة مستقلة.اما اسس تحديد المقاصد الخاصة وكيفية وصلها بالمقاصد العامة فلا اظن ان هاتين التجربتين المحدودتين كافيتان لبيان ذلك فضلاً عن بيان اثر هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته بسبب عدم نشر ما انجز وبالتالي امتناع تفاعله مع ما صدر بعده من كتابات.

▣ **تخلط بعض المصنفات الفقهية بين ما هو جزئي وكلي، ومتغير وثابت، وحاجيات وضروريات، فتُغلِّب الجزئيات على الكليات والثوابت على المتغيرات والحاجيات على الضروريات وربما النوافل على الفرائض. هل يعود هذا الاتجاه الفقهي الى غياب الرؤية الشمولية للشريعة وعدم وعي مقاصدها العامة؟ وما هي المرتكزات المنهجية لبناء فقه الاولويات ؟**

□ قد يعود هذا الخلط الى غياب الرؤية الشمولية وعدم وعي مقاصدها العامة كما ورد في السؤال...

وقد لا يكون هناك خلط وانما سياق الكلام يقتضي العناية بالجزئي أو الحاجي أو يهتم بالنوافل، ولا يوجد تعارض مع الكلي أو الضروري أو الفرائض حتى يُعمل الكاتب الاولويات، وقد يكون الكاتب اعمل الاولويات ولكنه لم يشرح كيف توصل ـ مع اعمالها ـ الى النتيجة التي توصل اليها، الى غير ذلك من الاحتمالات.

اما بناء فقه الاولويات فيحتاج الى قاعدة من هضم علم اصول الفقه، والقواعد الاصولية والكلية والفقهية والتدرب على كيفية اعمالها.

وللاسف فان الكتب المتخصصة في فقه الاولويات قليلة، كما ان قراءتها لا تكفي بل لابد من التدرب تحت اشراف استاذ متمكن، والافضل ان يتم التدريب بشكل جماعي حتى تشارك المجموعة في مناقشة الحالات التي تعرض.

اثر المصلحة في الفقه

ندوة شارك فيها:

١ ـ الشيخ محمد هادي معرفة، استاذ في الحوزة العلمية.

٢ ـ الشيخ عباس علي عميد الزنجاني، استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٣ ـ د. حسين مهربور، استاذ جامعي، وعضو سابق في مجلس صيانة الدستور

▣ ما هي حقيقة المصلحة، وماذا تعني الامور المطروحة بعنوان مصلحة النظام؟ وكيف جعلت كأساس للاحكام الشرعية؟ وما هو مفهوم وطبيعة هذه المصلحة؟ هل المراد منها المنفعة، أم بلوغ حدّ الضرورة، أم يمكن تسمية أي نوع من متطلبات المسلمين «مصلحة» ويتم تشريع الاحكام على اساسها؟ وهل المعيار في المصلحة هو ما يترتب عليها من السعادة والشقاء؛ كأن نقول على سبيل المثال ان المصلحة تتطلب الاحجام عن اجراء حكم إلرجم بسبب ما يوجده من اشمئزاز في نفوس الناس، ومن الافضل مثلاً ان يُنفذ بدلاً منه حكم الاعدام رمياً بالرصاص أم المعيار في ذلك هو سعادة وشقاء المجتمع؟ وما الفرق بين مصلحة النظام وبين التفكير المصلحي السائد بين الناس؟

□ **الشيخ عميد الزنجاني:** اكثر ما تهتم المباحث الحوزوية ببيان المسائل النظرية. إلّا أن توظيف الاستنتاجات المستخلصة من المباحث النظرية لحل مشكلات الزمان، باب جديد فتحه الامام الخميني رحمه الله، ولولا اقدامه على فتح هذا الباب لما تجرأ احد من العلماء ـ إلّا ما ندر ـ على فتح مثل هذا الباب امام الحوزة العلمية.

وعلى كل حال فان لهذا البحث فائدة قصوى، وقد يتكفل بحل الكثير من المشاكل في

هذا المجال. فالنظام الذي شرعه لنا الباري تعالى يجب ان يستمر ويمتد إلى ان يتصل بظهور الامام المهدي عليه السلام.

وانطلاقاً من هذه الرؤية فان على النظام الذي يريد المحافظ على هذه الدرجة من الثبات والديمومة ان يتسلح بمبان نظرية وفكرية كثيرة، ومن الطبيعي ان خدمة الثورة والنظام لا تتلخص في التصدي للشؤون التنفيذية فحسب.

موضوع المصلحة لا يدخل اساساً في الاحكام الثانوية والاحكام الاولية، وانما في الاحكام الحكومية، والفقه الشيعي لا يقوم على مبنى اعتبار كشف المصالح الواقعية للاحكام دليلاً على ثبوت الحكم. اما في الفقه السني فان تشخيص المصلحة يعتبر دليلاً على ثبوت الحكم، ولو لم يأت عن طريق الامارات المعتبرة، بل بأي طريق يكشف فيه العقل المصلحة الواقعية، كخبر الواحد، والآية الكريمة، والسنة العملية.

اما مبنى الفقه الشيعي الذي لم يحصل فيه تغيير حتى الآن، وهو مبنى مقبول ومسلم به، فيسري مفعول المصلحة فيه على الاحكام الحكومية فحسب، وعلى اساس الصلاحيات التي يمتلكها الفقه.

اما الاحكام المؤقتة المبنية على المصلحة في شؤون ولاية الفقيه، فنعتبرها كمسألة مفروضة والمصلحة التي نبحثها، وان كانت مشتركة بين الاحكام الدائمية والاحكام الحكومية المؤقتة، إلّا ان الاحكام الحكومية المبنية على المصلحة تمتاز بمجموعة من الخصائص، التي تجعل المصالح التي تقوم عليها الاحكام الحكومية تختلف عن مصالح الاحكام الاولية الثابتة. ومن جملة اوجه الاختلاف هي ان المصالح في الاحكام الاولية مصالح عامة تشمل ازمنة وامكنة وظروفاً مختلفة، اما المصالح القائمة على اسس حكومية فهي مصالح متغيرة قد توجد في زمن وتنعدم في زمن آخر وتمر بادوار من الشدة والضعف، والفرق الآخر هو ان المصالح التي تقوم عليها الاحكام الاولية ـ أو الثانوية احياناً ـ هي مصالح تكشف بالامارات، والامارات هي الكاشفة لهذه الاحكام. وفي حالة وجود مصلحة في الاحكام الحكومية: فهي مصالح يكشفها العقل.

يوجد هنا ثمة بحث دقيق، وهو ألا يُعدُّ العقل من الادلة المعتبرة الكاشفة؟ فإذا اتخذنا العقل ككاشف عن المصلحة في المصالح التي تقوم عليها الاحكام الحكومية، فهو ايضا كاشف ومن جملة الادلة فيما يخص الاحكام الثابتة والمصالح الثابتة.

وهنا يتبادر إلى الاذهان سؤال عن ماهية هذا العقل القادر على الكشف عن الحكم. فيما يخص الاحكام الاولية والمصالح التي تعرض للاحكام الاولية لا نبحث في هل العقل كاشف ام لا؟ لأن هذا الموضوع يستلزم بحثاً مطولاً.

فهل باستطاعة العقل النظري الكشف عن المصالح؟ وهل يستطيع الكشف عن الحكم على اساس العقل النظري، في حالة إذا كان الحد الفاصل بين الاحكام النظرية هو الكون والعدم او الوجود وعدم الوجود في حين ان مجال الاحكام (وهي الحكمة العملية)، هي ما ينبغي وما لا ينبغي من الكون والعدم؟ استنادا إلى الرؤية الجديدة التي توصلنا لها يتبين ان هناك حلقة مفقودة بين الكون والعدم وبين ما ينبغي وما لا ينبغي، وهناك مجموعة اصولية يستطيع العقل النظري من خلالها كشف تلك الحلقة المفقودة ليتسنى له بعدئذ استنباط ما ينبغي من الوجود والعدم.

وأحد هذه الموارد هو موضوع المصلحة الذي يمكن تفسيره على وجهين: الاول ان نحدد الحسن والقبح من خلال المصلحة؛ اي ان نعتبرهما من المصلحة، كأن نقول هذا حسن وهذا غير حسن.

الثاني: هو ان نفسر المصلحة على انها الفائدة؛ سواء كانت الفائدة مادية ام معنوية، وسواء كانت تلك الفائدة للدنيا ام للآخرة، واعتقد ان بعض الآيات تشير إلى كلا المعنيين، كالآية الكريمة: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ فالبر هو كل ما يفيد للدنيا، والتقوى كل ما يفيد للآخرة.

ونستنتج من هذا ان مسألة الحسن والقبح إلى جانب مسألة الفائدة وعدم الفائدة تدخلان ضمن مقولة الكون والعدم وهي مقولة فلسفية أو مقولة نظرية، وهي ان الانسان يستطيع من خلال البراهين النظرية معرفة المفيد من المضر. وهذا بحث فلسفي دقيق يتناوله العقل النظري. فالعقل النظري يتوصل من خلال البرهان أو من خلال التجربة إلى ان هذا الشيء مفيد بالمعنى العام لكلمة الفائدة. وإذا ثبتت فائدة الشيء، يثبت من ورائه العقل العملي والحكمة العملية مباشرة؛ اي هناك تلازم بين الحسن والفائدة. وهذا التلازم يثبت حصة المسألة، وكما ورد في بعض النصوص «بالعدل قامت السماوات والارض» وإذا ثبتت هذه المسألة كوجود، يستنبط تلقائياً التلازم بين الوجود والوجوب، من حيث ان الكون قائم على العدل، كذلك يجب وجود العدالة في حياة الانسان.

وعلى كل حال من الممكن عدم تعريف المصلحة بمعنى الحسن والقبح، بل بمعنى المفيد، من اجل ان يكون هناك مجال امام العقل النظري أو حتى التجربة.

من جملة المشكلات التي يجابهها العاملون في حقل العلوم التجريبية هي ان المسائل التجريبية مجردة من القيم؛ فحينما يبحث المتخصص في علم الميكانيك كيفية تسيير العجلات لا يلتفت إلى ما هو حسن وما هو قبيح. وإذا كان هناك من بين الاحتمالات، احتمال واحد يحرك العجلات، فذلك هو الاحتمال الصحيح، اما الاحتمال الثاني أو الثالث أو العاشر فهي مغلوطة وتقدم نتائج مغلوطة. وهنا لا يكون للحسن والقبح اية اهمية لدى الميكانيكي. اما الموضوع الذي نطرحه هنا فهو يؤدي شئنا ام ابينا إلى فتح المجال امام التجربة لتحديد المصلحة وتعيين المفيد من غير المفيد.

اعتبر الاستاذ «معرفة» الشورى كامارة للاثبات وتشخيص المصلحة، ولكن يبقى امامنا ثمة سؤال وهو ما الاساس الذي يحاول البعض اتخاذه كمبنى لاصدار آرائهم بنحو جماعي؟ وما هو الاساس الذي يسير عليه الافراد الذين تتألف منهم الجماعة، لتشخيص المصلحة؟ إذا كان المعيار هو الحسن والقبح، يجب عليهم الرجوع إلى العرف؛ لان العرف هو الذي يحدد ماهية الحسن والقبح. وهذا ما عبر عنه ابن سينا بقوله: ان الآراء المحمودة (التي تمثل الحكمة العملية) اساسها القواعد العرفية. اما إذا لاحظ العالم حدوث تغيير في عرف زمانه فيجب عليه اختيار مبان وسبل اخرى لتشخيص المصلحة غير العرف والقواعد العرفية، ومن جملة تلك المباني العقل النظري لا الحكمة العملية. العقل النظري سواء بمفهوم الاستدلال ام بالمفهوم التجريبي قادر على اثبات فائدة العمل أو مضرته. وإذا ما تمت البرهنة على مطلب ما بواسطة العقل النظري، سواء كان هذا العقل بمعنى البرهان، ام بمعنى الاستقراء اي التجربة، فلابد ان يتحقق هناك تلازم بين الفائدة والوجوب والقيمة.

هنا نستخدم الشورى كاسلوب للتخلص من معضلة تعارض الآراء، وإلّا فان الشورى بذاتها غير كاشفة. ان مثل الشورى كمثل الاستخارة، غير انها اسلوب عملي كما هو شأن الاصول العملية لدينا؛ إذ انها تمثل مخرجاً للتخلص من معضلة تعارض الآراء. فإذا كان هناك تعارض في الآراء نلجأ إلى الشورى. اما إذا اتحد الرأي فلا ضرورة للشورى ولكن إذا واجهنا حالة اكثرية الآراء فاننا نقع مرة اخرى في ذات المعضلة الاولى.

وخلاصة الكلام هي ان المبنىٰ في تشخيص المصلحة هو العقل بمعنييه النظري والعملي؛ والعقل النظري ببعديه البرهاني، والاستقرائي اي التجريبي.

إذا كان الامر كذلك فاننا نجيب عن السؤال اعلاه بالقول ان المصلحة تعني ما هو مفيد وليس ما هو حسن؛ لان الحسن والقبح من آثار المصلحة وليس المصلحة ذاتها. وعلى هذا الاساس حينما نريد استبدال المفيد بامر عقلاني نستبدله بالوجوب. وإذا فعلنا ذلك تبدأ عندئذ سلسلة من التقسيمات لما هو مفيد؛ وإلى اي حد؟ تلاحظون اننا حينما نريد استنباط الاحكام الواقعية من الادلة نقول اننا نستنبط من الادلة المصلحة الملزمة؛ اي ما لم تبلغ المصلحة حد الالزام، لا يفهم منها الوجوب والمفسدة إذا لم تبلغ ذلك الحد لا يفهم منها الحرمة. هناك اعمال كثيرة فيها مصلحة إلّا انها غير ملزمة، وانما تكون مستحبة. وهناك ايضاً اعمال فيها مضرة ولكنها غير ملزمة، كأن تكون مكروهة.

عندما يرجع الفقيه إلى الادلة والامارات؛ يستنبط من الامارات كالكتاب والسنة هل هي في درجة الالزام ام لا هناك نقطة اساسية وهي كيف ان الائمة عليهم السلام كانوا يتركون امر التشخيص احياناً إلى الاصحاب؟ اورد فيما يلي حديثاً في باب اشتراط اذن الامام في وجوب الجهاد، وذلك ان محمد بن عبد الله السمندري جاء إلى الامام الصادق فسأله الامام عليه السلام: أرايتك إن خرجت إلى الجهاد فأسّرت رجلاً فأعطيته الامان، وجعلت له من العقد ما جعله رسول الله (ص) للمشركين، أكانوا يفون لك به؟ فقال: لا، والله ما كانوا يفون لي به. قال: فلا تخرج. وجاء في حديث آخر ان عبد الملك بن عمرو قال للامام الصادق عليه السلام: ان الزيدية تقول ليس بيننا وبين جعفر الصادق خلاف، إلّا انه لا يرى الجهاد. فقال الامام (ع): اني لا ارى!! بلى والله اني لا اراه ولكني اكره ان ادع علمي إلى جهلهم».

لاحظوا امر الجهاد الذي وقع هنا بين اهالي الديلم وقزوين هل تتم فيه رعاية الأصول ام لا؟ حينما يرى الراوي ان الاصول لا تراعى فيه يقول له الامام ان النتيجة واضحة جدا وهي انك يجب ان لا تشارك في مثل هذا الجهاد.

فالذي يجري باسم الجهاد هنا لا يعتبر في الحقيقة جهاداً؛ لأن للجهاد تعريفاً محدداً تدخل فيه جملة من الامور التي قد لا تراعي في مثل هذه المواقف.

ان العلم بالجهاد أو عدم العلم به مؤثر في وجوب الجهاد وعدمه، هذه الرواية جاءت

تحت عنوان اذن الامام؛ إلّا اننا لا نستشف وجود أية صلة لهذه الرواية بحضور واذن الامام، وانما يدور موضوعها حول مراعاة احكام الجهاد، وعلى كل حال فان الروايات تترك احيانا امر تشخيص المصلحة للمكلف. وهذا مثال واحد من روايات كثيرة.

▣ نظرا لما للمصلحة من مكانة مهمة تتلخص في نمط نظرتنا اليها على اعتبار انها جعلت اساسا لاحكام الشريعة، كيف يمكن تفسير المصلحة في الاحكام الحقوقية ووفقاً للمنظور الحقوقي؟

□ **الدكتور مهرپور: كل الانظمة والحكومات تدير مجتمعاتها بواسطة القوانين التي تشرعها، وكل الاحكام هي في الواقع احكام حكومية اي انها تلك القوانين التي تسنها الحكومة وتدير على اساسها شؤون المجتمع.**

من الطبيعي ان كل القوانين التي تسن تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة المجتمع والنظام، ففي الانظمة الديمقراطية القائمة على رأي الشعب توضع القوانين بالتشاور مع الشعب وفي ضوء المصلحة التي تراها اكثرية الشعب، وهكذا تتخذ هذه القوانين طابعاً الزامياً، ولكن مع اختلاف آليات التطبيق حسب اختلاف المواضع. ومن الطبيعي ان تلك المصالح يجب ان تكون قابلة للتطبيق عادة. ولا شك في ان كل مجتمع توجد فيه مجموعة من القوانين القائمة على اصول ثابتة نسبياً؛ كأن تكون قائمة على الحقوق الطبيعية أو على الحقوق الفطرية، وعلى كل حال فان ما يبحث ويوضع وفق ذلك القانون، يقوم في الواقع على مجموعة من المصالح والمنافع العامة التي اكثر ما تعنى بالمصالح القومية.

ومحصلة كلامي في هذا المجال هي امكانية ادراك هذه المصالح وفهمها، ووضع القوانين استناداً لها، ومن المحتمل طبعاً ان تكون تلك المصالح عرضة للتغيير تبعاً لتغير الزمان والمكان؛ لان المصالح كانت في العهود السابقة على نحو معين ثم تبدلت إلى نحو آخر، في ضوء التغيير الذي طرأ على ظروف الزمان والمكان ومتطلبات الناس.

▣ هل يمكنكم تبيين ماهية المصلحة، مع افتراض امكانية ادراك المصالح؟

□ د. مهرپور: الاحكام التي يدار بها مجتمعنا كلها احكام حكومية. والقوانين التي ندير بها المجتمع وتتخذها المحاكم والاجهزة القضائية اساساً لحكمها، وتصنعها الاجهزة الادارية قيد التنفيذ، هي قوانين لا بد وان تصادق عليها المؤسسة التشريعية؛ اي ان يصادق عليها مجلس الشورى، أو ربما جهة اخرى، فيما إذا كان امر المصادقة عليها قد

فوض إلى جهة اخرى.

لا توجد لدينا احكام اجتماعية بمعزل عن هذا الاطار. ولكن موضوع البحث يتركز هنا على ما تصادق عليه المؤسسة التشريعية وينزل إلى حيز التطبيق؛ فما هو الاساس الذي تقوم عليه هذه الاحكام؟ توجد لدينا احكام وقوانين مستقاة من الشريعة الاسلامية، بغض النظر عما إذا كانت هناك حكومة اسلامية تطبقها ام لم تكن، وكان المسلمون ملزمين بالعمل بها. وقد عمدنا حالياً إلى اعطائها صبغة حكومية، واخذنا نصادق على تلك الاحكام والقوانين ونصوغها على شكل قرارات في الحدود والقصاص والديات وغير ذلك من ابواب المعاملات، ونلزم القضاة بالعمل بها. وتوجد لدينا مجموعة اخرى من المسائل التي لم تكن لها سابقة حكم، ونريد حالياً اعطاءها هذا الطابع، فما هو الاساس الذي نسن في ضوئه مثل هذه القوانين التي لم تكن لها اية سابقة أو اساس؟

ولما كان النظام شرعياً، لابد وان يكون لها مبنىً شرعيّ؛ اي ان يجعل اساسها هو ما يصادق عليه مجلس الشورى أو ما يفتي به الولي الفقيه بصفته حاكماً. ولكن ما هو الاساس الذي تستند عليه هذه الاحكام وهذه القوانين؟ فهل تسن القوانين والاحكام على اساس المصلحة؟

لما كانت جميع الاحكام الشرعية والاوامر والنواهي تأخذ مصالح العباد بنظر الاعتبار، إذا استجد لدينا موضوع لم يكن لنا فيه حكم سابق، لكن المصلحة تقتضي وضع حكم له (اي مع اخذ المصالح العامة للناس بنظر الاعتبار؛ في اطار رؤيتنا للمنافع؛ اي الحفاظ على دين الناس في ضوء اعتقادنا بوجود حياة اخرى غير الحياة الدنيوية، مع اخذ الجهات المختلفة بنظر الاعتبار في ضوء هذه الرؤية) يمكننا عندئذ سن القوانين والاحكام لمثل هذا الموضوع.

إذا اتخذت المصلحة وحدها كاساس لوضع الاحكام، قد يبرز امامنا اعتراض يقول: لا يوجد في الفقه الشيعي هذا العنوان الخاص. بينما يوجد هذا العنوان لدى السنة، ولديهم شروطهم الخاصة به؛ اي انهم يقولون ان المصلحة تبيح وضع القانون، لكن نطاقها يختصر في اطار الخط العام للاسلام والمذهب، وعلى ان لا تكون مغايرة للكتاب والسنة. اي إذا كان هناك حكم قائم على الكتاب والسنة القطعية. أو غير القطعية (مما يعتبر حجة) ورأينا حالياً ان المصلحة توجب الاتيان بحكم آخر، تجدهم يقولون بعدم امكانية وضع القانون

على هذا الاساس فحينما تكون المصلحة مرسلة؛ اي ليست مصلحة معتبرة لاصدار الحكم على اساسها، ولا هي مصلحة ملغية وغير معتبرة، مما يفوض شأنها إلى الاشخاص، يجري هنا تشخيص المصلحة وتوضع الاحكام وفقها لها. وهذا ما نفعله في الوقت الحاضر على الاقل، ونحن نسن الاحكام والقوانين التي لا يوجد نهي شرعي بشأنها ولا يوجد فيها تعارض مع كليات الدين.

ومعنى هذا اننا ننظر إلى ما تتطلبه مصلحة المجتمع؛ وكل المداولات التي تجري في المؤسسات التشريعية، وفي المجلس، والمناقشات التي تجريها الحكومة في مستهل الامر، تنصب كلها على اتخاذ التدابير الكفيلة بضمان المصلحة العامة من قبيل تخفيض الضرائب أو زيادتها، زيادة أو خفض الضرائب أو القيود الجمركية، أو الاذن بتصدير أو استيراد السلع والبضائع، كلها تأتي بناء على ما تقتضيه المصالح، وعلى هذا المنوال يتم وضع القوانين.

هذا المعنى عبر عنه الشهيد المرحوم اية الله محمد باقر الصدر بـ «منطقة الفراغ» (اي المواطن التي لا يوجد فيها امر أو نهي ولم يعين لها تكليف خاص، ولا منع خاص) في مثل هذه الحالات يترك الامر لنا؛ وحينما يرى المختصون ومن بايديهم زمام المباني الفقهية ان المصلحة الاجتماعية لا تتعارض مع الاحكام الشرعية، تجري عند ذلك المصادقة على تلك الآراء وتصبح على شكل قانون. ويرى البعض اننا إذا اردنا الزام الناس بحكم قانوني فلابد من وجود المجوز الشرعي؛ اي لابد وان يكون لدينا مبنى شرعي له. فاذا اريد سن قانون للعمل مثلا؛ وقانون العمل يمثل عادة اتفاقاً خاصاً بين العامل ورب العمل، يقوم على اساس ما يتفقان عليه، حيث يقدم احدهما العمل ويقدم الآخر اجوراً لقاء ذلك العمل، ويمكنهما ان يوردا في عقد الاتفاق اية شروط مشروعة اخرى.

فإذا شرعت الحكومة قانوناً تفرض بموجبه على صاحب العمل الذي يريد استخدام عامل ويعقد معه اتفاقاً، مراعاة بعض الامور، كأن يكون الحد الاعلى لساعات العمل ثماني ساعات، والحد الادنى للاجور هو كذا مبلغ وعليه ان يوفر له الضمان الاجتماعي، وهو الذي يجب ان يدفع حق الضمان ليتسنى للعامل الاستفادة منه لاحقاً. اذن يمكن تشريع قانون يوجب على الطرفين التمسك بمفاده.

قد يقول البعض: إن الناس يجب ان يتعاملوا فيما بينهم بالتراضي والاتفاق، وإذا ما اردنا ان نفرض عليهم خلاف ما يتراضون عليه، فهذا ما لم يأمر به الشرع. ولكن الملاحظ ان وضع العمل في الوقت الحاضر يختلف عما كان عليه في الماضي، فاصبحت مصلحة المجتمع والشرعية العمالية تقتضي وضع الزامات من قبل الحكومة، بحيث يكون فيها ضمان للمصلحة العامة ايضا.

ولكن إذا لم يكن هناك مجوز، هل يمكن اساساً القيام بمثل هذا العمل ام لا؟ هذه الحالة دفعت بالحكومة في بداية الامر إلى ان تضع شرطا؛ اي ان الدولة كانت تشرع قانوناً، ولكي تضفي طابعاً الزامياً على ذلك القانون كانت تشترط على من يريد الاستفادة من الخدمات العامة التي تقدمها الدولة، الالتزام بمفاد ذلك القانون.

احتدم هذا النمط من النقاش في بداية انتصار الثورة الاسلامية بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى الاسلامي، ثم عُرض الموضوع في ختام المطاف على الامام الخميني، فقال: «يمكن للحكومة ان تضع هذه الالزامات بشرط أو بدون شرط» وهكذا انتهى الامر بالمصادقة على قانون العمل.

نواجه في الوقت الحاضر موارد كثيرة من هذا القبيل، ولو اننا استطعنا حل هذه القضية وهي إذا لم يكن هناك منع شرعي، وحتى لو لم يكن لدينا اعتبار شرعي، يمكن للولي الفقيه اصدار حكم أو فتوى تكون فيه مصلحة لعامة الناس.

في الوقت الحاضر تتوقف محاكمنا عند الخسائر، هل تحكم بها ام لا تحكم. وسبب ذلك هو هل يوجد منع شرعي ام لا؟ لا يوجد لدينا في النصوص الشرعية ما يوجب تقويماً مالياً للخسارة المعنوية التي يسببها شخص لآخر؛ كأن يسيء إلى كرامته أو يضر بسمعته. فهل يجوز الزام المعتدي في مثل هذه الحالة بدفع مبلغ من المال للمعتدى عليه ام لا؟ وبما ان هذه الموارد غير موجودة في الشريعة ولا توجد لها سابقة في الاحكام، فان البعض يراها خلافاً للشرع، وهو ما ذهب اليه مجلس صيانة الدستور في بعض الحالات. وهكذا فان محاكمنا لا تحكم بمثل هذه الموارد، متذرعة بعدم وجود وجه شرعي في الحكم بالخسارة المعنوية. ومعنى هذه انه لا يوجد لدينا مثل هذا الحكم، غير ان هذا النوع من الاحكام ليس هناك ما ينفيه شرعياً، بل وقد توجد بعض المعالم والمؤشرات الدالة عليه.

يبدو ان المصلحة الاجتماعية توجب، في الموارد التي لا يوجد فيها تقييم مالي مباشر لمثل هذا النوع من الضرر المعنوي، ان نحدد ـ بناءً على ما يقبله العرف الاجتماعي وما تسير عليه المجتمعات الاخرى ـ مبلغاً من المال يلزم المعتدي بدفعه إلى المعتدى عليه، وعلى المحاكم ان تقضي بمثل هذه الاحكام. فهل نستطيع القيام بهذا العمل ام لا؟ هذا من الموارد التي يمكن الوصول به إلى هذه النتيجة من باب المصلحة، أو من حيث عدم وجود منع شرعي عنه، على اعتبار انه يدخل ضمن منطقة الفراغ، إذا شخص ولي الامر ذلك ـ استناداً إلى البحث الفني الذي يجري حول هذا الموضوع ويثبت وجود هذه المصلحة ـ يمكنه الافتاء بمثل هذا الحكم وتشريع قانون في هذا المجال.

اما بالنسبة للاحكام الموجودة التي يوجد عليها نص من الكتاب أو من السنة أو من اي مصدر آخر، وعلى اي حال يوجد عليه نص شرعي، فهي غير خاضعة للتغيير. والمسألة المهمة هي اننا إذا اذعنّا ان الاحكام مبنية على المصالح والمفاسد، هل يمكن للانسان سبر اغوار تلك المصالح والقول بان مصلحة ما كانت موجودة فيما مضىٰ وقد انتفى وجودها اليوم، أو ان مصلحة ما كانت موجودة على نحو مؤقت وليس على نحو دائم؛ اي ان الشريعة لم تحكم بدوامها؟ وليس المراد هنا الغاء حكم دائمي، وهذا ايضاً من جملة الموضوعات الجديرة بالبحث والتأمل.

▣ **ما هو الحد الفاصل بين الاحكام الحكومية وغير الحكومية؟ فهل الحد الفاصل بينهما هو الطابع الفردي للاحكام غير الحكومية، والطابع الاجتماعي للاحكام الحكومية؟ وإذا كان الامر كذلك فهل الطلاق مثل الارث وما شابهه ام ان احكامها تدخل ضمن المسائل الاجتماعية، وبالتالي ضمن الاحكام الحكومية، ومتى ما تغيرت المصالح تتغير الاحكام تبعاً لها، ام لا؟**

□ **الشيخ معرفة:** نعتبر معيار الاحكام الحكومية هي المصالح المرسلة وليس معيار المسألة طبعاً هو بعدها الفردي أو الاجتماعي؛ لأن الولي الفقيه له الحق إذا رأى المصلحة تقتضي ذلك ان يصدر حكماً بشأن الافراد، مثلما اصدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حكماً بشأن سمرة بن جندب وامر بقلع النخلة واسقاط حقه فيها.

قال الامام الخميني رحمة الله عليه: كان عمل الرسول هذا حكماً حكومياً، معتبراً

قاعدة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام سارية المفعول في هذه الاحكام الحكومية. وهذا يعني ان الطابع الفردي أو الاجتماعي للاحكام لا يشكل حداً فاصلاً بينها. ويمكن القول ان الحد الفاصل يتمثل في ان الاحكام الحكومية هي تلك المصالح المتعلقة برأي الفقيه؛ اي يجب على الفقيه فيما إذا رأى بأي طريق ممكن، وقد يكون احد تلك الطرق هو المشورة، ان المصلحة تقضي (سواء كانت المصلحة فردية ام اجتماعية بما تعنيه من حفظ مصالح عامة الناس) اصدار حكم بذلك وهذا هو مانسميه بالحكم الحكومي.

▣ هل تعتبرون بحث الطلاق مثلاً أو بحث الحدود من جملة الاحكام الحكومية، بحيث يمكن للفقيه تغيير الحدود في ضوء المصالح التي يراها، ام لا؟ وهل الحدود من جملة الاحكام ام لا؟ وما هو المعيار في ذلك ؟

□ **الشيخ معرفة:** التعزيرات مرتبطة برأي الفقيه وتتوقف على المصلحة الموجودة فلو ارتكب احد مخالفة هل يجلد امام الملأ العام أم يعاقب بعقوبة اخرى؟ طرحت هذه المسألة في اللجنة المكلفة بالمصادقة على مثل هذه القوانين، وكنت انا والاستاذ مهربور من جملة اعضائها، وافترضنا لو ان طبيباً ارتكب مخالفة في مجال مهنته الطبية هل يمكن جلده؟ وقال الفقهاء الحاضرون ليس من المصلحة ان يجلد الطبيب، بل يجب الحكم عليه بالسجن أو بغرامة مالية. وامثال هذه القضايا يتوقف الحكم فيها على ما تقتضيه المصلحة في ذلك الزمان. إلّا ان الحدود بشكل عام تعتبر من جملة الاحكام الثابتة. ولكن يستشف من بعض الروايات ان هذه الاحكام خاضعة للتغيير ايضاً فيما لو تطلبت المصلحة ذلك .

اما مسألة دية الذمي فهي امر ثابت وقد ورد الحكم فيها بأن دية الكتابي؛ اليهودي أو المسيحي، هي ثمانمائة درهم فيما إذا كانت دية المسلم عشرة الآف درهم، وحتى إذا كان القتل عمداً لا يجرى القصاص به على المسلم. ولكن توجد لدينا في هذا المجال رواية منقولة عن الامام الصادق عليه السلام وقد دققت في سندها ووجدتها صحيحة السند، ومفادها إذا كان تطبيق مثل هذه الاحكام يعكس صورة سيئة عن الاسلام، ويضر بسمعة الاسلام امام الآخرين، يجوز جعل دية الذمي كدية المسلم. ومعنى هذا ان الامام الصادق اباح تغيير الحكم استناداً إلى موجبات المصلحة .واستناداً إلى هذه الراوية يمكن للفقيه تغيير الحكم حفاظاً على سمعة الاسلام وما تقتضيه مصلحة الاسلام.

عُرض عليَّ في الآونة الاخيرة سؤال مفاده: هل يجوز استبدال حكم الرجم بالاعدام؟ على اعتبار ان الرجم يسيء اليوم إلى الاسلام. فكتبت في الجواب عن هذا الاستفتاء، وفي نفسي شيء من الهواجس: نعم يجوز، لاننا نفهم من روح الشريعة ان صيانة سمعة الاسلام مصلحة لا مصلحة فوقها، وهذه المسألة في غاية الاهمية ويجب على الفقهاء مراعاتها في فتاواهم واحكامهم.

ولكن هل تنحصر المصلحة في الاحكام الحكومية فقط. ام يسري مفعولها على الاحكام غير الحكومية ايضاً، وتشمل حتى الاحكام الثابتة؟ من الطبيعي ان الاحكام لا يمكن تغييرها جذرياً اما من ناحية التغيير الظاهري فلا اعتقد بوجود مانع من ذلك. لقد كان لدىٰ فقهاء السلف اسلوب في استنباط الاحكام، والظاهر ان هذا الاسلوب قد ترك اليوم، وذلك انهم كانوا يحاولون جهد الامكان استكشاف ملاكات الاحكام. وقد حالفهم النجاح في عملهم هذا. وهكذا يصلون إلى حد القطع في كشف الملاك، ويوسعون أو يضيقون نطاق الاحكام حسب تلك الملاكات. اي انهم كانوا يستطيعون توسيع أو تضييق تلك الاحكام التي جاء بها الشرع على نحو مطلق. واعرض لكم فيما يلي مثالاً مختصراً ـ وان كان في الاختصار بتر للمطلب ـ وهي ان الخصال الستة المعروفة في الديات: الف دينار، أو عشرة الآف درهم، أو مئتا بقرة، أو الف رأس غنم، أو مئتا حلّة أو مئة بعير. والقضية الموجودة هنا هي ان المئتي حلّة لم يشترط فيها ان تكون يمانية. وحتى إذا اشترط ذلك، فهي لا تتجاوز مئتي حلّة تتكون كل حلة من قطعتين من القماش، قياس كل واحدة منهما متران، اي ان مجموعهما اربعة امتار. وقد اشترط الفقهاء ان يكون القماش من اليمن. وحتى إذا كانت الحلة من الكرباس العادي الذي يصنع في اليمن، وإذا كان الامر كذلك فان ثمن مائتي حلة يمانية لا يتجاوز مبلغ ستين أو سبعين الف تومان ولنفترضه مائة الف تومان كحد اعلى، أو حتى إذا افترضنا المبلغ يساوي مائتي الف تومان. في حين ان الف دينار من الذهب تعادل قيمته ما يقارب عشرة ملايين تومان.

وهنا يتبادر هذا السؤال إلى الاذهان وهو لماذا هذا التفاوت الفاحش من مئتي الف تومان إلى عشرة ملايين تومان، وخاصة إذا علمنا ان الخيار فيها يترك للقاتل. فهذا الامر غير مقبول من حيث الاعتبار، بل ولا يمكن ان نعرض على العالم مثل هذا القانون الذي تتفاوت فيه قيمة الانسان بين هذا المبلغ الزهيد وذلك المبلغ الباهض. يذهب الفقهاء

حالياً إلى ان هذه الخصال الستة كلها ذات اصالة، ولسنا هنا بصدد البحث في حيثيات الموضوع، ولكن عند الرجوع إلى كتاب «المختلف» للعلامة الحلي، نراه اشار إلى عدم تناسب دية الانسان بين مئتي حلة والف دينار، ثم ينقل عن ابن ابي عقيل انه قال اننا لا نعتبر الحلة ملاكاً، وانما الملاك الذي نستشفه من الروايات هو الالف دينار. ثم يستنتج العلامة من ذلك ان الاشكال مرفوع، لاننا إذا اعتبرنا الملاك في الدية هو الالف دينار، واما سائر السلع فهي تقاس بهذا المبلغ وتقيم وفقاً له، ومعنى هذا اننا نقبل المئتي حلة كدية بحيث تكون قيمة كل حلة خمسة دنانير.

وهكذا استطاع فقهاء السلف التوصل بكل جرأة إلى الملاك الاصلي للحكم، وكانوا يجيبون عن الاسئلة التي تطرح عليهم استناداً إلى ذلك الملاك. ولكننا غير قادرين اليوم على الاجابة عن مثل هذه التساؤلات وذلك لعدم توفر مثل هذا الملاك في ايدينا. وهذه قضية جديرة بالتأمل والتدبر، بل ان الفقه يجب ان يعود إلى فقه السلف الذين كانوا يحاولون استحصال ملاكات الاحكام، وكان بميسورهم تبعاً لاستحصال ملاكات الاحكام تضييق أو توسيع الكثير منها، وكانت لديهم القدرة على الاجابة عن اكثر الاسئلة التي كانت تطرح عليهم في هذا المجال.

▣ في ضوء كلام الشيخ معرفة الذي اشار فيه إلى ان المصلحة تمثل مبنىً للاحكام، هل تؤثر نظرة الفقيه إلى المصلحة وتعريف المصلحة ونوع احاطته بمصالح النظام، في استنباطه الفقهي ام لا؟ وإذا كانت مؤثرة في استنباطه الفقهي، هل يوجد ثمة مجوز شرعي للعمل بفتوى الفقيه غير المحيط بمصالح النظام ام لا؟

□ **الشيخ عميد الزنجاني:** يقع تشخيص المصلحة على عاتق ولي الامر، لان «من يرى الحكم هو من بيده الحكم» وامر التشخيص يعود اليه. وإلّا فان تشخيص غير المحيطين بجوانب القضية لا قيمة له حتى بالنسبة لهم انفسهم، فما بالك بالاشخاص الآخرين.

وإذا شئنا توسيع نطاق سؤالكم وقلنا لما كان تشخيص هذه المصالح مقول بالتشكيك، إلى اي حد يمكن اعتباره ملزماً؟ هناك اقوال لفقهاء متأخرين من امثال المرحوم السيد الخوئي والمرحوم السيد الحكيم يصرحون فيها ان تشخيص الملاكات الواقعية لا قيمة لها

بالنسبة للفقيه، ولا يمكن اتخاذها كمبنى للاستنباط، والمصالح المعتبرة بالنسبة للفقيه هي المصالح التي دلت عليها الامارات الكاشفة للحجة. إذا اعتبرت المصالح الواقعية والمفاسد الواقعية ملاكات للاحكام، ان كانت هناك امارة لاثباتها يمكن للفقيه ان يفتي على اساسها. اما إذا كان التشخيص عقلياً صرفاً بدون وجود امارة اثبات، ومجرد علم بملاكات الاحكام الشرعية، لا يمكن للفقيه الافتاء على اساسها. وهذا ما سمعناه من عالمين كبيرين ادركناهما.

اما الفقهاء القدماء فقد كان المبنىٰ لديهم ـ كما ذكر الاستاذ معرفة نقلاً عن مختلف العلامة عن احد الفقهاء القدماء وهو ابن ابي عقيل ـ ان الخصال فيها اصل وفرع. فنحن نلاحظ في حد الترخيص انه: «اذا خفي الجدران فقصر، وإذا خفي الاذان فقصر». وهنا يبحث الفقهاء اننا إذا كانت لدينا امارتان شرعيتان؛ فايهما اصل وايهما فرع؟

وهكذا الامر ايضاً فيما قيل في المسافة التي يجب فيها قصر الصلاة؛ إذ جاء في بعض الروايات ان مسيرة يوم توجب القصر في الصلاة، بينما اشترطت روايات اخرى قطع ثمانية فراسخ، ثم جرى البحث لاحقاً في اي هاتين الخصلتين اصل وايهما فرع؟

وقال الفقهاء في فتاواهم انها «مسيرة يوم»، على اعتبار ان الناس كانوا يسيرون في سفرهم ثمانية فراسخ يومياً. وإلّا فان الملاك الاصلي هو ثمانية فراسخ. واما التدخل في الملاك وتغييره أو استحصاله عن غير طريق الامارة، فهذا ما لا نستنبطه لا من نص «المختلف» ولا من كلام ابن ابي عقيل، بالمقدار الذي نقل.

وعلى كل حال فان الكلام الذي طرحه الاستاذ معرفة، فيه تأمل ونقاش، ولكن إذا كانت لدينا تصريحات من الفقهاء في هذا المجال، فان القضية هنا تستلزم التوقف عندها. اي انني اريد تكرار التنبيه الذي طرحه الاخوة من قبل، وهو اننا عند بحثنا لمسألة المصلحة، نلاحظ جوانب القضية إلى حد ما. فإذا وصل البحث إلى حد ادراك ملاكات الاحكام بدون الامارات الشرعية المعتبرة، اي بصورة عقلية محضة، فإذا كان هذا معتبراً ويمكن للفقيه ان يفتى على اساسه، يمكنه الافتاء على اساسه في الاحكام الحكومية، وذلك لعدم وجود اشكال في اصدار الحكم الحكومي على اساسه، ولكن من الصعب جداً الافتاء على اساسه في الاحكام الدولية، ويصفون مدى صعوبته بقولهم «دون اثباته خرط القتاد» أو يجب على الاقل التعامل معه بتأنٍ فائق. توجد لدينا موارد اخرى من هذا القبيل

من جملتها مسألة القصر في السفر، ومسألة حد الترخص، ومسألة المضاربة التي يوجد فيها رأيان مختلفان بين الفقهاء المعاصرين. فمن جملة الفقهاء المعاصرين هناك فقيهان توفيا، يرى احدهما ان الدرهم والدينار شرط في المضاربة، ومعنى هذا ان باب المضاربة مسدود، بينما يرى الآخر وهو الامام الخميني ان الدرهم والدينار ذكرا في المضاربة لانهما يمثلان العملة التي كانت متداولة حينذاك، وإلّا فالمضاربة جائزة بأية عملة اخرى. وتوجد هناك موارد مشابهة كثيرة. ولكن هل يجب استحصال هذه الملاكات بالامارات الشرعية، ام بالتشخيص العقلي؟ وهل المقصود بالعقل هو العقل العملي ام العقل النظري والعملي. بمعناه الجامع. وهذا القدر من التسامح ينبغي التعامل معه بدقة.

اما ان يكون تشخيص الملاكات والمصالح والمفاسد في الاحكام الحكومية خاضعاً للعقل فهذا امر لاشك فيه، بل امر لابد منه، استناداً إلى موازيننا الفقهية، وبناءً على القبول بولاية الفقيه، وهو امر واضح ولا يمكن اجتنابه. غاية ما في الامر انني اعرف المصلحة على انها الفائدة وعدمها؛ اي ان المصلحة من مقولة الحقائق، وليس من الامور الاعتبارية، سواء الصرفة منها ام الانتزاعية. والمصلحة من مقولة الوجود وعدمه، والفائدة وعدم الفائدة، والمفسدة تعنى بما هو مضر وما هو غير مضر. وفي فلسفة الاحكام الحكومية فان ما اعتبرته الشريعه كمصلحة آمره وملزمة قد يفقد في بعض الشروط تلك المصلحة، وإذا فقدت المصلحة فلا يعني ذلك زوال الحكم الشرعي، بل الحكم الشرعي موجود ولكن يؤذن للحاكم برفع الصفحة الالزامية عنه مؤقتاً. أو على العكس إذا كانت الشريعة ترى في عملٍ ما أو في حكم ما مفسدة وهذه المفسدة توجب الحكم الابدي، ولكن إذا رأى الفقيه الذي بيده الحكم عدم وجود هذه المفسدة في زماننا وفي ظروفنا الحالية، فهذا التشخيص لا يلغي الحكم الاولي، وانما يوجب احلال حكم حكومي محله.

اريد تلخيص الكلام بالقول: إن المصلحة بما تعنيه من الفائدة وعدمها تقع على ثلاثة معان:

الاول: فيما يخص الاحكام الاولية، التي اوجبها الشارع على اساس المصالح الملزمة، وحرمها على اساس المفاسد الملزمة وفي مثل هذه الحالة يجوز للفقيه الذي بيده الحكم الاولي اسقاط صنعة الالزام أو اسقاط حالة الالزام عن النهي، فيما إذا رأى زوال المصلحة أو زوال المفسدة.

الثاني: في حالة التزاحم لمّا كان المبنىٰ في التشخيص في باب التزاحم هو العقل، يمكننا هنا استخدام التفاضل والترجيح في حالة تعارض الاحكام التي تعني في الحقيقة تعارض ملاكات ومصالح ومفاسد الاحكام.

الثالث: فيما لانص فيه، وفي هذا المجال يكون باب المصلحة مفتوحاً على مصراعيه. ولكن في الحالتين الاولى والثانية لاشك ان مقتضى العمل بالمصلحة، هو مقتضى ادلة ولاية الفقيه. وفي حالة «ما لا نص فيه» توجد شبهة اشار اليها الاستاذ مهربور في قوله اننا نواجه مشكلة في «ما لا نص فيه» وهي هل بامكاننا جعل احكام الزامية وجوبية، أو تحريمة في «ما لا نص فيه» ام لا؟

يستفاد من بعض الايات القرانية والروايات ان الانسان ينبغي ان لا يوجب على نفسه ما لم يوجبه عليه الله لا يحرم على نفسه ما لم يحرمه عليه؛ بل ووردت ايات عديدة في ذم من يحللون ويحرمون الاحكام بايديهم ثم ينسبون ذلك إلى الله. ومن البديهي ان هذا المعنى يدخل في «ما لا نص فيه». وإلّا فان الذين فعلوا ذلك لم يكن عملهم اجتهادا في مقابل النص.

والشبهة المثارة امامنا هي: هل يجوز تقييد حرية الناس وامرهم بالفعل أو عدم الفعل، أو اصدار احكام بالوجوب أو التحريم حتى فيما تقتضيه المصلحة في الاحكام الحكومية، في المجال الذي تركت الشريعة الحرية فيه للناس في ان يفعلوا أو لا يفعلوا، ام لا يجوز جعل مثل هذه الاحكام؟

ورد في نهج البلاغة: «ان الله سكت عن اشياء لا لغفلة ولا نسيان فلا تتكلفوها». ألا تشير عبارة «لا تتكلفوها» إلى المنع عن جعل الاحكام ـ وان كانت حكومية ـ في المجال الذي لا نص فيه، وهو موضوع فيه نقاش؟ رأيي الشخصي هو ان هذه الايات والروايات يمكن حملها على انها لا تقصد مجال «ما لانص فيه»، الا ان هذا المعنى فيه نقاش.

نستنتج من هذا ان المصلحة يمكن تشخيصها في ثلاثة موارد: الاول في مورد الملاكات والمصالح والمفاسد الواقعية للاحكام التي تفضي إلى جعل الاحكام الحكومية، والثاني في مورد تزاحم الاحكام، والثالث في مورد ما لانص فيه.

▣ الاستاذ معرفة، اشرتم في كلامكم إلى ان الاحكام الحكومية التي توضع على اساس المصلحة هي احكام اولية، واكدتم في كلامكم الان ان الفقيه يستطيع التعرف على اساس المصالح حتى في الاحكام الاولية اي

الاحكام ذات المصالح الثابتة، والسؤال هو هل الموارد التي يتصرف بها ينظر اليها كأحكام اولية ام ثانوية؟ والسؤال الثاني هو اين ثوابت الشريعة التي تعتبر الشريعة المقدسة بوجودها شريعة خالدة، إذا كنتم تعتبرون الاحكام الحكومية اولية وخاضعة للتغيير؟

□ **الشيخ معرفة:** التدخل في الاحكام الشرعية لتضييق أو توسيع نطاقها أو التغييرات الطفيفة التي تجرى عليها يجب احتسابها ضمن الاحكام الثانوية؛ كقضية الرجم أو دية الذمي فهذه من جملة الاحكام الثانوية؛ اي انها غير المصلحة التي تكون في الاحكام الحكومية. وفي باب الأحكام الحكومية نعتبرها من جملة الاحكام الاولية، لكننا نعتبر مثل هذه الموارد من جملة الاحكام الثانوية؛ ولهذا فهي لا تصاغ على شكل قانون، خلافا للاحكام الحكومية التي يمكن جعلها على شكل قانون. ومن الطبيعي ان هذا القانون يتعلق بنفس تلك المصلحة المستهدفة في نص القانون.

▣ السؤال الثاني هو بما انكم تعتبرون الاحكام الحكومية حكماً اولياً، وان هذا الحكم الاولي خاضع للتغير تبعا لتغير المصلحة، فاين هي ثوابت الشريعة؟ واستناداً إلى اي محاور الشريعة يكون الدين ابديا؟

□ **الشيخ معرفة:** ذكرنا في نفس المقالة ان الشريعة إذا كانت اخذت بنظر الاعتبار مسبقاً مصالح معينة ووضعت الاحكام بناء على تلك المصالح، فبما ان الاحكام ذات صفة ابدية، كذلك المصالح التي تكشف هي الاخرى ابدية، وهكذا تبقى الاحكام غير خاضعة للتغيير وقد اوردت بعض الامثلة على ذلك. الا في الحالات التي يكشف فيها الفقيه من النصوص كالمثال الذي اشرت اليه في موضوع الدية، فانا لم اقل ان العقل هو الذي كشف هذا المطلب، وانما استخلصناه من روايات منقولة عن امير المؤمنين (ع) في هذا المجال؛ حيث يفهم منها ان الملاك الاصلي في الدية هو الالف دينار، وإذا توصل الفقيه إلى كشف هذا الملاك، يستطيع في ضوئه تغيير قيمة الدية بكذا مبلغ.

وهذا لا يعني ان الاحكام الثابتة قابلة للتغيير؛ بل معناه الكشف عن ان مثل هذه الاحكام كانت موجودة منذ البداية وليس معناه اننا نقرر لمصلحة موجودة حاليا ان الحكم الاولي للدية مثلاً كان الف دينار. هذا ليس من باب المصلحة وانما من باب كشف الملاك؛ اي ان الفقيه يكتشف الملاك الاولي للحكم الذي يعطي الاصالة للدينار، ثم يقول ان هذا المعنى موجود في رواية عن الرسول (ص) وهي انه «وضع لاهل الحلل الحلة»

لانهم لم تكن لديهم اموال. ولهذا قال: ادفعوا مما يتوفر لديكم. وإلّا فاننا لا نغيّر حكم الله لاجل المصلحة. وهذا ليس تغييراً.

إذا كان من المقرر اجراء تغييرات صورية طفيفة على جوانب بعض الاحكام وليس على ماهيتها، فذلك يعني وجود مصلحة مؤقتة ويجب اعتبار ذلك حكماً ثانوياً. ولم نقل قط ان الفقيه يستطيع تغيير الاحكام الثابتة.

▣ الاستاذ مهرپور، نظراً لما لديكم من معرفة بمجمع تشخيص المصلحة، ما هي الاساليب الكفيلة بالتوصل إلى معرفة مصلحة النظام؟ وهل يعتبر مجمع تشخيص المصلحة مؤسسة تشريعية، ام تقتصر مهمته على تشخيص الموضوع؟ وما هي مكانة هذا المجمع؟

□ د. مهرپور: سبق لي وان كتبت عن مجمع تشخيص المصلحة وظروف تأسيسه ومرتبته، كما تنص المادة ١١٢ من الدستور ان تشخيص المصلحة هو الذي يقود إلى وضع قانونٍ ما بناءً على تلك المصلحة؛ اي انه هو الذي ينزل إلى حيز التطبيق الاحكام الحكومية التي يراد لها ان تصاغ على شكل قانون ويجري تطبيقها في الواقع العملي.

لا يعتبر مجلس تشخيص المصلحة في الوقت الحاضر وكما ينص الدستور، مؤسسة تشريعية؛ لاننا لا يوجد لدينا في الدستور اكثر من جهتين تشريعيتين؛ الاولى هي مجلس الشورى الاسلامي، والثانية هي الرجوع إلى الرأي العام أو الاستفتاء. واشير إلى ان بعض الجهات أو المؤسسات هي التي تصادق على انظمتها الداخلية أو اسلوب انتخاب اعضائها؛ كمجلس الخبراء، أو مجمع تشخيص المصلحة، وهذا بطبيعة الحال لا يعتبر تشريعاً بالمعنى المتداول للكلمة. وكما ذكرت فان المصدرين الوحيدين للتشريع هما: مجلس الشورى الاسلامي، والرجوع إلى آراء الشعب من خلال الاستفتاء العام، وهو مالم يحصل حتى الآن بشأن القوانين العادية، وحصل بشأن الدستور نفسه، وبشأن التعديل الذي اجري عليه.

اما بالنسبة إلى مجلس الشورى الاسلامي فقد بين الدستور الكيفية التي يجب عليه العمل بها لوضع القوانين بصفته السلطة التشريعية في البلاد. إلّا ان الامر يختلف بالنسبة إلى مجمع تشخيص المصلحة. والتعليمات التي اصدرها الامام الخميني عند اعادة النظر في الدستور، وامر فيها بادخال مجمع تشخيص المصلحة ضمن الدستور، استدرك عليها بالقول: بحيث لا يكون هذا المجمع كسلطة في عرض السلطات الاخرى. اذن لا يعتبر

مجمع تشخيص المصلحة سلطة تشريعية إلى جانب مجلس الشورى.

اساس القضية هو حينما تتم المصادقة على قانونٍ في مجلس الشورى لابد وان النواب ياخذون بنظر الاعتبار المصالح التي يرمي اليها ذلك القانون، وان لا يكون في ذلك خلاف للاحكام الشرعية. وهذا التكليف ملقى على عاتق النواب. ثم ياتي الدور بعد ذلك إلى مجلس صيانة الدستور الذي يمحص القانون المصادق عليه في مجلس الشورى بحيث لا تكون فيه مخالفة لمبادئ الدستور ولا تعد للموازين الشرعية. وينهض مجلس صيانة الدستور بهذه المهمة عن طريق الفقهاء والحقوقيين الموجودين فيه، والذين يعملون وفقاً للموازين الشرعية وفي ضوء ما ينص عليه الدستور. وقد يرى هذا المجلس احياناً ان هذا القانون أو ذاك مغاير للشرع، فيعاد إلى مجلس الشورى الذي يجب عليه اعادة النظر فيه وتعديله بحيث يصادق عليه مجلس صيانة الدستور ولا يعتبره مغايراً للشرع. وحين ذاك يتخذ ذلك القانون صيغته الرسمية القطعية ويصبح صالحاً للابلاغ والتطبيق.

في بعض الاحيان يرى مجلس صيانة الدستور ان ما صادق عليه مجلس الشورى مغايرٌ للموازين الشرعية، ويعيده اليه، وربما كان اعتقاد مجلس الشورى ان ما صادق عليه ينسجم ومصالح النظام، وتغييره يتعارض مع مصالح النظام. وهنا ياتي دور مجمع تشخيص المصلحة ليرى هل الرأي الاصوب هذا ام ذاك. من المفترض ابتداءً طبعاً ان مجلس صيانة الدستور قد اخذ هذه الجوانب بنظر الاعتبار، واعلن في ضوء ذلك انسجام أو تعارض ذلك القانون مع الشرع أو مع الدستور. وعلى كل حال فان الامور التي حصلت ـ واعتقد ان الكثيرين من الناس على علم بها، وقد كتبنا عنها في وقتها بالتفصيل ـ ادت إلى تعيين جماعة اخرى وهي مجمع تشخيص المصلحة، مهمتها البت فيما يقع من اختلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور، على الرغم من تاكيد الامام الخميني على ان الامور يجب ان لا تصل ـ جهد الامكان ـ إلى ايجاد جهة اعلى من مجلس صيانة الدستور تقوم بتشخيص المصلحة؛ على اعتبار ان مجلس صيانة الدستور يصدر رايه بعد ان ياخذ المصلحة والجوانب الاخرى بنظر الاعتبار، لان هذا المجلس مؤلف من مجتهدين عارفين بمقتضيات الزمان كما ينص الدستور.

اذكر على سبيل المثال من جملة القوانين الجديدة قانون العقوبات الاسلامية الذي تمت المصادقة عليه في عام ١٣٧٠ش (١٩٩١م) في اللجنة القضائية في مجلس

الشورى، حيث نصت المادة الخامسة منه بالنسبة إلى مجال تطبيق الاحكام الجزائية للجمهورية الاسلامية الايرانية انها تشمل كل ايراني وكل اجنبي يرتكب هذه الاعمال في ايران، وفي بعض الحالات حتى خارج ايران، يجب ان يحاكم ويعاقب وفق القوانين الجزائية للجمهورية الاسلامية.

اما بشأن غير الايراني الذي يرتكب جرائم خارج ايران، فقد نصت على ان هذه القوانين تشمل فقط الجرائم الموجهة ضد حكومة وبلاد ونظام الجمهورية الاسلامية، وحالة واحدة أو حالتين من حالات التزوير وما شابه ذلك، ولا تشمل سائر الجرائم الاخرى؛ فلو ان اجنبياً سرق أو قتل أو اقترف اية جريمة اخرى في بلد اجنبي، فهو في مفهوم هذه المادة غير مشمول بالقوانين الجزائية للجمهورية الاسلامية. ومعنى ذلك انه إذا دخل بلادنا فان قوانيننا لا تسمح لنا بالقبض عليه ومعاقبته. وقد اعتبر مجلس صيانة الدستور هذه المادة مغايرة للشرع الاسلامي، وذلك لان قوانين الجمهورية الاسلامية هي قوانين الاسلام، ونحن لا نستطيع تحديد قوانين الاسلام بقيود الزمان والمكان.

وعلى هذا الاساس فان القاتل الذي يرتكب جريمة في اي مكان في العالم ويدخل إلى بلدنا ونعثر عليه ننظر في قضيته ونعاقبه وفقاً لقوانيننا الاسلامية. وكان البحث يتركز في هذا الموضوع على ان تحديد مثل هذا الصلاحيات والمجالات مغاير للموازين الشرعية. وكان رد مجلس الشورى الاسلامي اننا إذا اردنا استحصال موافقة مجلس صيانة الدستور وقلنا على نحو مطلق ان كل من يرتكب جريمة فنحن مخولون على اساس قوانيننا في النظر في قضيته ومعاقبته، فان مثل هذا القانون لا يتماشى مع مصلحة النظام. فقد يكون في الامر تعارض؛ لان العمل الذي تعتبره بعض الدول جريمة كتعدد الزوجات لا نعتبره نحن جريمة. فتعدد الزوجات يعتبر في بعض البلدان جريمة يعاقبون عليها. وعلى كل الاحوال فهذا نظام دولي يقوم على اسس اخرى. وإذا اردنا مخالفته فان الامور تنتهي بضررنا وخلافاً لمصلحتنا.

وعندما طرحت هذه القضية على مجمع تشخيص المصلحة وافق على رأي مجلس الشورى، ورأى ان المصلحة تستلزم درج هذا التقييد في المادة الخامسة، وعدم تركه على اطلاقه. وهذا من جملة المهام التي ينهض بها مجمع تشخيص المصلحة. اما ان يبادر هذا المجلس إلى اتخاذ قرار تكون له صفة قانونية، فهذه الموارد محدودة ولا تصدق عليها صفة المهمة التشريعية؛ لانه ورد في الفقرة الثامنة من المادة ١١٠ من الدستور ان

من صلاحيات القائد البت في المعضلات التي تستعصي على الحل بالطرق العادية. فإذا عرضت مشكلة عويصة بين المجلس والسلطة التشريعية، ترفع اليه للبت فيها. وحل مثل هذه الموارد من صلاحيات مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي يتسنى له التدخل واتخاذ القرار المناسب، وهنا يمكن القول ان قرار المجمع يتخذ صفة قانونية. ولعل الاصوب ان يقال ان ذلك هو قرار القائد ولكنه جاء على هيئة المصادقة من قبل مجمع تشخيص المصلحة. وخلاصة القول هي ان مجمع تشخيص المصلحة ليس جهة تشريعية.

الشيخ عميد الزنجاني: استأذن من الاستاذ مهرپور واقول: كما تعلمون ان الاستاذ مهرپور كان عضواً سابقاً في مجلس صيانة الدستور، والرأي الذي تفضل بطرحه هو رأي حقوقي. ولكن يوجد راي حقوقي آخرى وهو ان دستورنا لم يقدم اي تعريف للقانون. فما هو القانون؟ فهو يقول بعدم وجود اكثر من جهتين لتشريع القوانين؛ مجلس الشورى، والاستفتاء العام. فمن اين جاء بهذا الرأي؟ مع العلم ان القانون لم يطرح له تعريف معين. فالقانون هو عبارة عن القرارات الواجبة التنفيذ، ومن الطبيعي ان ما يصادق عليه مجمع تشخيص المصلحة يصبح واجب التنفيذ. وهذا يعني ان مجمع تشخيص المصلحة جهة تشريعية ايضاً. واوضّح ذلك بالقول ان الاستاذ نفسه ذكر احد موارد ذلك حين اشار إلى معضلات النظام؛ فمعضلات النظام لا يحلها مجلس الشورى ولا الاستفتاء العام وانما يجري البت فيها من قبل مجمع تشخيص مصلحة النظام بتأييد من القائد. اذن فهو جهة تشريعية.

ثانياً: حتىٰ في حالة بروز اختلاف بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى، فان بامكان مجمع تشخيص المصلحة، في ضوء القرار الاخير، اجراء تغييرات في قرارات المجلس احياناً لغرض استحصال موافقة مجلس صيانة الدستور. ومعنى هذا ان المجمع قادر حتى على اجراء تغييرات في قرارات مجلس الشورى وجعلها على شكل قانون. ومعنى هذا ان هناك من الناحية الحقوقية رأياً آخر، وهو ان مجمع تشخيص مصلحة النظام يمكن النظر اليه كجهة تشريعية سواء فيما يخص معضلات النظام ام فيما يتعلق بالاختلافات التي تبرز بين مجلس الشورى الاسلامي ومجلس صيانة الدستور. واؤكد ايضاً ان القانون لا يوجد له تعريف في دستورنا، ولا يوجد هناك ما يثبت ان القانون هو عبارة عما يتخذه مجلس الشورى من قرارات أو ماتتم المصادقة عليه عبر الاستفتاء العام. وهذا معناه ان مجمع تشخيص المصلحة يمكن اعتباره جهة تشريعية ايضاً.

الفقه والموروث
بعض ماله وشيء مما عليه

د. طه جابر العلواني*

لِمَ لم يراجع الاسلاميون تراثهم بأنفسهم؟

إن كاتب هذا البحث لايقلل من أهمية أي جهد معرفي يبذل من الداخل الاسلامي أو من خارجه لمقاربة التراث الإسلامي وتناوله تناولاً معرفياً، لكنه يرى أن أهل التراث أولى بتراثهم من سواهم، وأقدر على نقد تراثهم وتحليله والكشف عن نقاط قوته ومفاصل ضعفه.

وقد يكون لهم عذر ونحن نلوم، أو أن الحاجة إلى مرآة عاكسة أكبر!! كما قيل:

والعين تنظر مامنها نأى ودنا ... ولاترى نفسها إلا بمرآة

ولكن المؤمن مرآة أخيه، أفليس من المناسب أن يكون مرآة تراثه والمحلّل لقضاياه، الخبير بدقائقه؟

فما الذي جعل الكثيرين يترددون في ذلك، أو لايمارسونه إلا لماماً؟ حين نحاول النظر بعمق إلى الأسباب التي جعلت الباحثين المسلمين الذين ينطلقون من منطق الالتزام بالإسلام يترددون في القيام بالدراسات المعرفية للتراث يمكن ذكر بعضها ـ على سبيل الاجمال ـ في النقاط التالية:

١ ـ قليلون جداً أولئك الذين يستطيعون أن يدركوا العلاقة الوثيقة بين تردّي أوضاع الحاضر، وثقافة وأفكار الماضي، حيث إن فترة الاستعمار وماستلزمته من تعبئة للحفاظ على الهوية، والاعداد للتحرير قد استخدمت الماضي كأهم وسيلة للتحريض على تغيير ذلك الحاضر، فاضطرت لتبرئة الماضي وتكريس صلاحيته وسلامته، وحجب الأنظار

* رئيس المجلس الفقهي لامريكا الشمالية، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية.

عن ملاحظة ما فيه إلا إذا كان ايجابيًّا أو مما يمكن تأويله وتفسيره بشكل إيجابي، وإذا كان القرآن المجيد يشير إلى الماضي بشكل مبدئي بقول الله تعالى:﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾، فذلك وإن كان في سياقه الخاص واطاره، لكنه في سائر الأحوال إنما يتعلق بنتائج الثواب والعقاب والجزاء، وتلك قضية أخرى، أما دراسة أحوال من سبق وتحليل قضايا الواقع التاريخي لاستفادة العبر والدروس، والكشف عن علاقتها بالحاضر فتلك من الاعتبار والنظر المأمور به.

٢ ـ إننا ورثة تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات لآراء أو مذاهب تكلمت بها شخصيات كُرِّست مشروعيتُّها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب والنفوس، وذلك لخلط سابق تكرس ـ أيضاً ـ بين الرأي وقائله حتى كاد البعض ينظر للرأي كأنه ذات صاحبه، فأي نقد يوجه لرأي قال به أو تبناه أحد قيادات الرأي أو المذهب يعد بمثابة نقد لصاحب الرأي أو المذهب، فإذا كان (النقد) عندنا قد أخذ معنى السبّ والهجو، والآراء قد تشخصت لعوامل تاريخية ومعاصرة فإن ذلك يعيننا على فهم كثير من الأسباب التي تحول بين بعض من لديهم مايقولون والامساك عن الافصاح عنه، والتصريح به.

كما أن تقاليد (احترام) الأكبر في السن أو المقام تقاليد متأصلة في ثقافتنا صاحبها نوع من الانحراف بمفهوم (الاحترام) ليضم إلى معانيه قبول الرأي من الأكبر وعدم اظهار المخالفة إلا في أضيق الحدود.

بينما كان يجب أن يستقر ويتأصل هو ماكان رسول اللهصلىٰ الله عليه وآله يحاول تربية المسلمين عليه من إبداء الرأي والاجتهاد فيه، والتعبير عنه، ويكفي في هذا أن نتأمل أوامرهصلىٰ الله عليه وآله بالاجتهاد وأن المجتهد إذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد.

٣ ـ إننا أمة قد أصلت لفكرة (الاجماع)، واعتبرته دليلاً من أهم أدلتها الشرعية، وعرف فكرها ولو في نطاق ضيق مايسمى (بالاجماع السكوتي) والمراجعات وإبداء الآراء المغايرة نتيجة لمثل هذا البعد الثقافي أصبحت تأخذ شكل الاختلاف والانشقاق، وتهديد الاجماع والوحدة، وتفريق كلمة الأمة، ومن يجترئ على المراجعة وهي بهذه المثابة؟

٤ ـ ارتبطت فكرة تقديم الرأي والمراجعة بتكون الفرق ونشوء الطوائف مع أنه كان الأولى أن تربط نشأة الفرق بغياب قنوات التعبير، وفقدان سبل مراجعة الآراء في داخل

الكيان الاجتماعي الموحد، إذ لو وجدت مثل هذه السبل والقنوات، لما وجد أصحاب الآراء والمقالات حاجة إلى إيجاد قنوات خاصة بهم من خلال حزب أو فرقة أو طائفة.

٥ ـ فترات الصراع الطويلة مع الآخر جعلت من (وحدة الرأي) مطلباً لأصحاب القرار والمسؤولين عن تعبئة الأمة، فصدور أية مراجعات أو آراء مغايرة يحمل ـ عندهم ـ على أنه تفريق لوحدة الأمة وتهديد لهويتها، ولو أوجدت القنوات الشرعية للاستفادة بالمراجعات والآراء المغايرة لما احتاج أحد إلى تكريس هذا الاتجاه.

٦ ـ شاعت في ثقافتنا عبارات تحول بعضها إلى أمثال سائرة، وتغلغل بعضها في آدابنا، مثل:(ماترك السالف للخالف شيئاً)، ونحو (ليس في الامكان أبدع مما كان)، وغيرها، فإذا أضيفت إليه الآثار السلبية لمقولات الجبر والاضطراب في فهم علاقات الأسباب والمسببات نتيجة خلط سابق واضطراب في فهم دوائر الفعل الإنساني والإرادة والتقدير والفعل الإلهي فإن ذلك قد يساعد في توضيح هذا العامل باعتباره واحداً من أهم عوامل تعويق عمليات المراجعة وإبداء الرأي الآخر.

٧ ـ عامل آخر يمكن أن يلاحظ في هذا المجال من خلال ملاحظة كتب الطبقات والتراجم ومبالغاتها في بيان مناقب الماضين من أهل العلم، ومعظم هذا التراث قد أعد في أجواء اصطراعية جعلت أتباع كل مذهب أو فرقة يبالغون كثيراً في نسبة الفضل والذكاء والخير إلى علماء فرقهم ومقدميها وحصيلة ذلك كله قد صبت في دائرة تعظيم التراث، وتجاوز سلبياته، والاحساس بالاستغناء عن المراجعة والنظر فيه أو نقده والاستدراك عليه.

٨ ـ معظم الذين تجرأوا على مراجعة تراث من سبقهم من أهل العلم وقالوا في بعضه ما يخالف، نالهم كثير من الأذى من معاصريهم علماء وحكاماً وجماهير، فاتهم بعضهم بالردة، وتعرض بعضهم للأذى والسجن وحرق الكتب، فكم من عالم في تاريخنا ذهب شهيد رأي أو مراجعة أو استدراك لتراث، وكم من إمام جليل القدر شيع من سجنه إلى قبره؟ والناظر في تاريخ كبار الائمة، ومنهم الائمة الأربعة والامام زيد والإمام جعفر الصادق وغيرهم، ثم من جاء بعدهم يجد مصداق ذلك بوضوح.

٩ ـ بعض المذاهب بدأت مجرد آراء فردية، ثم جرى تلقيها بالقبول فشاعت وانتشرت، وادُّعي على بعضها إجماع، وربما مزجت بعض الآراء في المعتقدات فلم يعد الفرق واضحاً بين أصل القول وبين ما آل إليه فصارت مراجعته أمراً معقداً يكاد يعتبر من

قبيل الاستدراك على العقيدة في إطار فرقة أو طائفة أو إطار عام.

١٠ ـ وحين ننتقل من تلك المرحلة إلى هذه المرحلة التي نحياها فإننا نجد إضافة إلى ماذكرنا أموراً أخرى تتصل في هذه المراحل بالذات، نود أن نقتصر على الإشارة إلى جانب منها، وهو:

إن حركات الإصلاح في منطقتنا قد انقسمت على نفسها حول مشروع النهوض بالأمة فانطلق فريق في بناء فلسفته الاصلاحية من التراث، وانطلق فريق آخر من المعاصرة، وكطبيعة معظم الانقسامات في داخلنا ليست هناك قنوات تساعد على استيعابها فضلاً عن تحويل مجراها باتجاه الهدف المشترك فتكون النتائج ـ في الغالب ـ أن تبهت صورة الهدف المشترك الذي هو موضوع اتفاق لدى الفريقين، وقد تتألق صور الوسائل والأدوات ونحوها مما هو مختلف فيه وعليه، ويقوم على كل من المنقسمين بتعبئة جهوده كلها ضد الآخر، (وليس لتحقق الهدف) ويستدعي أصحاب التراث كل شيء نافع ـ في ظنهم ـ للمعركة، ويستدعي الآخرون كل شيء من المعاصرة كذلك، وحتى السلبيات يبدأ كل من الفريقين العمل على الدفاع عنها وتأويلها، فدافعت الحركات والاتجاهات الإسلامية عن التراث بدون تمييز إلا على مستوى نظري محدود، بل ومارس بعضها الحياة فيه، وحملت بعض فصائل المعاصرة على التراث كله، ودافعت عن المعاصرة كلها دون تمييز كذلك، وحتى حين بدأت المعاصرة في إطار (الحداثة) وقصور (المنهجية العلمية الوضعية) تقوم بتفكيك كل شيء من الكون والطبيعة والدين والتاريخ لم يشعر أبناؤنا المتبنون لهذا التوجه في النهضة بأي قلق، ولما تجاوز الفكر الغربي (الحداثة) إلى (مابعد الحداثة) وقام بتفكيك الذات الإنسانية نفسها بعد تفكيك مسلماتها، وبرزت هذه الفوضىٰ الحضارية المرعبة. استمرّ تأييدهم وتبنيهم لها كما هو، وحين بدأت المدارس الغربية ـ نفسها ـ بنقد فكرة المعاصرة الاجتماعي والإنساني، مع بيان قدرته الفائقة على التفكيك، وعجزه البالغ عن التركيب لم يتغير الموقف عند أبنائنا، لأنهم لم يدركوا بعد أن فكر المعاصرة الغربي، قد دخل مرحلة (تأزيم الحلول) وأنه في حاجة إلى من يعينه على تجاوز هذه الحالة، ولايتم ذلك إلا باستحضار البعد الغائب ألا وهو الغيب، وبطريقة توحيدية لاتوجد بنقائها وصفائها إلا في القرآن وحده.

وهذان الاتجاهان في التراث وفي المعاصرة ناجمان عن عقلية تقليد، وعقلية التقليد مهما بلغت سمَّاها علماؤنا منذ القرن الثاني الهجري (بعقلية العوام) وعقلية العوام ليس من

طبيعتها أن تقبل المراجعات أو النقد فضلاً عن أن تبني مشروع نهضة أو تؤسس حضارة، لأن من شأن الثقافة التي تختارها أن تؤدي إلى (طبيعة القطيع)، وعقلية التقليد لاتسمح بالمراجعات ولا تستسيغ النقد، كما أن السياسات التعليمية في بلادنا فشلت في رسم نموذج الإنسان الذي نريده ونحتاجه لعصرنا، ونقلت التعليم فلسفةً وأفكاراً ونماذج وأجهزة ومؤسسات؛ نقلٌ ـ كما يقال ـ من منطلق التقليد، فجاءت الحركات الإسلامية المعاصرة لتحاول سد ذلك الفراغ من خلال نشاطها وبرامجها الثقافية خاصة فتبنت التراث على الجملة باعتباره وسيلة المحافظة على الهوية، وباعتباره من أقوى وسائل جمع الأنصار، والإمتداد في الناس وانتقت من قديمه وحديثه مارأت أنه يملأ الفراغ، ولم تفعل ذلك ـ أيضاً ـ بناء على نموذج للإنسان الذي تريد بناءه لعصره ويومه، بل بناءً على رؤية خاصة واجتهاد لم يأخذ حظه من الدراسة والتمحيص، بل انصرف الهم إلى التوجيه نحو أخلاقيات التنظيم ومطالبه وسلوكياته.

لعل ماذكرت يعد كافياً لتوضيح العقبات الفكرية والثقافية التي تجعل من عمليات المراجعة والنقد المعرفي للتراث أموراً في غاية الصعوبة والحراجة.

لذلك فإنني لاأخفي أنني قد ترددت كثيراً وأنا أحاول مقاربة هذا الموضوع والولوج إليه. ولا أخفي أنني كثيراً ماحدثتني نفسي «إن النفس لأمارة بالسوء» بالانصراف إلى تلك الموضوعات السهلة التي تجد من الجماهير ترحيباً، ومن الهيئات تشجيعاً، ومن الناشرين ترويجاً!!

وَلِمَ لايسع المرء ماوسع علماء أجلاء عبر تاريخنا الطويل كله طووا جوانحهم على مراجعاتهم وآرائهم حتى ماتوا، فاتسعت قبورهم لما ضاقت عنه مجتمعاتهم؟ والذين صرحوا ببعض مراجعاتهم، ونجوا من الموت ربما خافوا على جثثهم أن تنبش عنها قبورهم، ومن هؤلاء على سبيل المثال: الإمام فخر الدين الرازي الذي أوصى تلامذته ومحبيه أن يدفنوه ليلاً وسراً، وأن لايدلوا أحداً على موضع قبره لئلا تنبشه بعض فرق المخالفين وتمثل به. وقد يُزَهِّد بعض القادرين على المراجعات والقراءة المعرفية مايرونه من أحوال أمتنا فقد كان نبيها صلىٰ الله عليه وآله يستعين حتى بمحاربيه وأسراه على تعليم أصحابه فيفترض فيها أن تكون قد تجاوزت صفة (الأمية) بهذا المعنى من قرون طوال بيد أنها لاتزال نسبة الأمية العامة فيها تتجاوز السبعين في المائة على العموم. ولاتزال تردد بفخر، حديثاً شريفاً له سياقه ومغزاه، ومعناه:(إنا أمَّة أميَّة لاتكتب

ولاتحسب).

وكأن أربعة عشر قرناً من نزول العلم علينا وأمرنا بالقراءة ليست كافية لأن تحدث فينا تغيراً نوعياً أو كيفياً، فإذا لاحظنا (الأمية المقنعة) التي قد تكتب الحرف وتقرأه، وتكتب الرقم وتحسبه، فإنها ستشمل من النسبة الباقية كثيراً، والمراجعات والنقد نوع عال من أنواع المعرفة يستلزم دربة وخبرة واستعداداً من الصعب أن نجدها، لا في الأمية المكشوفة، ولا في الأمية المقنعة، ولذلك فإن للخشية والتردد ـ أحياناً ـ بعض المسوغات حيث إن (المراجعات والنقد) كثيراً مايصنفان في إطار الهدم دون تفريق بين هدم لأجل الهدم وهدم من أجل البناء: فالهدم من أجل البناء هو أشبه بما عرف (بالتخلية قبل التحلية).

إن الانتماء لهذه الأمة والالتزام بقضاياها لابد أن يتجاوز عند علماء الأمة ومفكريها حالة (الخلاص الفردي) إلى خلاص الأمة، وبالتالي فليس لأحد من هذا النوع أن يساير (العقل الجمعي)، أو يتبنى فكرة كسب الجمهور لصالح الذات أو لصالح الحزب فيكتم مراجعاته أو مايراه تجاه قضاياها، فإن الامتدادات الأفقية للأحزاب والفئات لم تستطع أن توقف سريان الداء واستشراءه في جسم الأمة إلى حد بلوغ خط سنّة الاستبدال.

ضرورة المراجعات الشاملة

إنني أحسب ـ والله أعلم ـ أن إخراج الأمة الوسط المخرجة للناس من هذه الأزمة يقتضي مراجعة شاملة ذات منطلقات منهجية معرفية لتراثنا كله قد تتطلب تجنيد مئات الباحثين، وعقد العديد من اللقاءات والندوات العلمية المتخصصة لدراسة وتحليل تراثنا كله لرصد سائر تلك الأفكار السامّة والمريضة، وتميزها عن السليم الصحيح من تراثنا؛ لئلا تستمر تلك الأفكار السامة بالفتك بالسليم الصحيح من تراثنا وتستمر حالة التردي، فذلك هو الذي سيعين الأمة إن شاء الله ـ ولو بعد حين ـ على تجاوز الحالة الراهنة والخروج من أزمتها الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل العقل المسلم بحيث يعود عقلاً متألقاً كما كان يصدر عن كتاب الله وإليه يعود، وإلى رسول الله صلىٰ الله عليه وآله يرد الأمر في بيانه وفهمه وإليه وإلى (منهجية التأسي) يرجعه.

وحين تتم العودة إلى مرجعية الوحي المقروء المتعبد بتلاوته، المتحدي بأقصر سورة من سوره، والنبوة الخاتمة يستطيع العقل المسلم أن يكتشف خصائص الإسلام العامة

ويكيِّف فكره وفقهه ويصوغه بمقتضاها، وأهم هذه الخصائص مايلي:

أولاً: عالمية الإسلام أو كونيَّة وعموم رسالته وشمولها، وعدم اختصاصه بشعب أو زمن أو مكان.

ثانيا: وحاكمية وهيمنة كتاب الله تعالى على كل ماعداه فهو الحكم والمرجع والمصدر المنشئ، لا للأحكام وحدها، ولكن لسائر تصورات المسلم وأفكاره ومواقفه ومنطلقاته، والقواعد الأساسية.

ثالثاً: وشرعة تخفيف ورحمة ناسخة لكل ماسبقها من شرائع الإصر والأغلال ومهيمنة عليها.

رابعاً: ونبوَّة خاتمة تمثِّل رسالات الأنبياء كافة، وتشتمل على الهدى كله فلم تعد البشرية بحاجة بعدها إلى نبي مرسل، ووحي يوحى، بل إلى تدبُّر وتلاوة وفهم وقراءة تنفي عن الرسالة الخاتمة (تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين).

خامساً: أمة مخرجة للناس نموذجاً ومثالاً، ومكونة بحيث تكون قادرة على استقطاب البشرية ـ كلها ـ نحو الهدى لتصبح أمة قطباً، لا أمة مركزاً.

وهكذا أخرج الله هذه الأمة المسلمة للناس وبناها وأسسها في مبتدأ أمرها بحيث لا تحتاج بعد ماذكر إلا إلى علماء ربانيين ومجتهدين قادرين على حماية وعيها، يجددون لها فهم دينها وينزلون آيات ربها على واقعها أو ينزلون الواقع على قيم الوحي مهما كانت متغيراته التاريخية والاجتماعية، ويصوبون فهمها له بما ينفونه عن حقيقة الدين (من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين) في كل عصر ومصر، ويعرفون كيف يربطون الناس بالكتاب الكريم وبالسنة النبوية المطهرة في كل عصر ومصر، ويردُّونهم إلى كل منهما رداً جميلاً، كلما طال عليهم الأمد وقست منهم القلوب.

الفرق بين الوحي والتراث

وقبل أن نقدم مابه نتأكد من ضرورة مراجعة تراثنا، ونقد الكثير من جوانبه نقد الصيارف فإنه لابد لنا من التفريق الواضح بين التراث البشري، والوحي الإلهي الذي كان مصدر نشوء وانطلاق هذا التراث في فترة التكوين، فنقول كل ماذكرنا أو سنذكر فإننا نريد به مراجعة التراث البشري ذاته لا المصادرة الموحاة، ونقد (فقه التدين) وهو فقه بشري

إنساني، وهذا التفريق ضروري بين المطلق والنسبي.

لقد ختمت النبوة مافي ذلك شك عند أي مؤمن بالنبوة عدا (القاديانية) وأولئك الذين لم يعترفوا بخاتم النبيين وظلوا ينتظرون نبياً خاتماً يتمثل بالمسيح عند النصارى، والمسايا عند اليهود، وسيطول انتظارهم، وقد بقي الكتاب مطلقاً مستمراً في إطلاقه مع صيرورة الزمان، ومتغيرات المكان، وتعاقب القرون والأجيال من بني الإنسان ليعطي هذا القرآن للإسلام آفاقه المتجددة على تعاقب العصور مؤصلاً لعقيدة الإسلام، فهو الدين الإلهي الذي أمر الله البشرية أن تدين به منذ الايحاء إلى أول نبي حتى إرسال خاتم النبيين، ولكن بمفهوم شامل عالمي عام، وبفهم متجدد دائم التجدد ومستمر فيه لكتاب الله ـ جل شأنه ـ الخالد المطلق، ولسيرة وسنة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله ، التي تمثل بمجموعها منهجاً للفهم والتأسي والاقتداء والاتباع لا التقليد.

وإن الإسلام بقواعده الأخيرة التي اشتمل عليها القرآن هو دين الله الذي لايقبل الله من أحد من عباده غيره، وهذا يقتضي هيمنة القرآن الكريم هيمنة دائمة مستمرة على كل ماعداه، إذ لايمكن لفهم بشري لأهل أي عصر من العصور أن يحيط به، ويهيمن عليه، ويضع مدلولاته في قوالب فهم بشرية نهائية لاتسمح بأي فهم آخر، فالتسليم بذلك قد يفقد القرآن العزيز صفة (الإطلاق)، ويحيله إلى نص نسبي في زمانه ومكانه تمكن الهيمنة على معانيه بالتفسير والتأويل الإنساني الخاضع لمتعينات ومتغيرات الزمان والمكان والإنسان والحوادث.

ولعل هذه كانت الحكمة في أنه لم يقيد رسول الله صلىٰ الله عليه وآله معاني الكتاب المطلق بتفسير نهائي كامل شامل، بل جسد بسنته وسيرته تعاليم الكتاب وأحكامه بشكل يوضح منهجيّة التأسي والاتباع اللذين أمر الله الناس بهما. وهذا ظاهر واضح في آيات الأحكام التي لاتتجاوز على أعلى التقديرات آية واحدة من اثنتي عشرة من آيات الكتاب الكريم، أما الباقي فجله آيات مطلقة يستطيع أهل كل عصر أن يستفيدوا من معانيها بالتلاوة والتدبر ماييسره لهم الله سبحانه وتعالى من مكنونها الذي يتكشف فيما إذا تدبروا هذا القرآن الميسر للذكر والتأمل والتدبر لكل متدبر ومتذكر، فالسنة النبوية المطهرة تمثل ـ في غير جوانب الأحكام والبيان الضروري والمباشر لآيات الكتاب ـ بجانبها العملي تطبيقاً هو أعلى مراتب الفهم والتطبيق، وفي جانبها التقريري القولي تمثل أدق أنواع البيان لآيات الكتاب الكريم لتقدم السنة ـ بمجموعها ـ منهجية التأسي برسول

الله صلىٰ الله عليه وآله .

وكل تراثنا بعد ذلك يندرج أمام إطلاقيَّة القرآن الكريم في دائرة النسبيِّ الذي من حقنا بل من واجبنا مراجعته ونقده على الدوام والتصديق على قضاياه بكتاب الله تعالى الذي اتصف بالتصديق على تراث النبوات كلها فأي فهم بشري للقرآن الكريم عدا فهم رسول الله صلىٰ الله عليه وآله ولقواعد الاتباع ومنهجية التأسي برسول الله صلىٰ الله عليه وآله في الربط بين الوحي والواقع فهو موضع للمراجعة والنقد، ولذلك كان أئمة الأمة يؤكدون على هذه المعاني وكثيراً ماردددوا نحو (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ونحو (إذا وجدتم عن الله أو عن رسوله صلىٰ الله عليه وآله مايخالف قولي فاضربوا بقولي عرض الحائط).

مراجعات ضرورية

إنه ليس من شأن هذه الدراسة أن تقدم معالجات شاملة، بل من شأنها أن تثير قضايا وتطرح أسئلة ليتولى الباحثون معالجتها والتعمق فيها، ولذلك فقد وددت أن لاأخرج عن هذا الإطار، فأطرح على الباحثين ماأعتبره ضرورياً للقيام بالمراجعات المطلوبة.

أولاً: ماهي خصائص البيئة العربية قبل البعثة وخاصة الخصائص الفكرية الثقافية؟ فإن ابن خلدون قد أورد في مقدمته كلاماً يلفت النظر حيث قال ما نصه:(إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولاعلم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء من أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولايعرفون من ذلك إلا ماتعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ماكان عندهم مما لاتعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتلأت التفاسير من المنقولات عنهم.

وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين كانوا يسكنون البادية ولاتحقيق عندهم بمعرفة ماينقلونه من ذلك إلا أنه بعد صيتهم

وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ!!

هذا الكلام من ابن خلدون خطير، لاسيما وهو فقيه وقاض وعالم اجتماع ومؤرخ، وماقاله إن صح يعطي مؤشرات حول طبيعة وخصائص البيئة التي واجهها الوحي أول نزوله، وطبيعة الحالة الثقافية التي كانت سائدة، وهي ثقافة شفوية غير مدونة، وقد تكمن أهمية تلك الخصائص بأن تراثنا الإسلامي ـ كله ـ قد ولد وتكونت ملامحه قبل عصر التدوين، والتدوين قد بدأ في عهد عمر بن عبد العزيز وأخذ يتكامل على ماذكر الذهبي في تاريخ الإسلام، وتابعه السيوطي في تاريخ الخلفاء سنة ١٤٣ هـ وذلك التراث نتيجة تفاعل جدلي بين النص المتمثل بالكتاب الكريم وبيانه المتمثل بالسنة النبوية وبين الواقع بكل خصائصه، فماهي خصائص وأوضاع مجتمع مكة قبل النبوة وأثناءها وبعدها وماهي أنماط العلاقات بين الناس، وماهي مكونات وعيهم، ثم سلوكهم وعاداتهم، وكذلك الحال بالنسبة لمجتمع المدينة ثم الجزيرة العربية بأسرها؟؟ فلهذا النوع من الدراسات أثره البالغ في معرفة معالم (السقف المعرفي) ـ إذا صح التعبير ـ الذي كان، ومعرفة كيفية تأثير الوحي فيه، وكيف استقبل الوحي ذلك الواقع؟

ثانياً: إن القرآن الكريم قد تناول بني اسرائيل وأحوالهم باستفاضة، فكيف استقبلت بيئة النزول هذا؟ وكيف فهمته؟ أو نظرت إليه؟ خاصة أن بعض الأسئلة التي أجاب القرآن عنها كانت أسئلة موجهة من يهود مباشرة أو إيحاءً منهم لبعض المشركين؟!

ثالثاً: إعجاز القرآن وتحديه وعصمته لفظاً وعلى مستوى الحرف من أي تحريف، واتخاذ الرسول صلىٰ الله عليه وآله عدداً من الكتاب يسارع عليه الصلاة والسلام بتلاوة مايوحى إليه عليهم ويأمرهم بتقييده بالكتابة، ولم يحظ أي كتاب سماوي قبله بمثله، فما معنى هذا وما دلالته؟

إن دراسة هذه الأمور وكثير غيرها من خصائص ذلك العصر ستساعد كثيراً في عمليات المراجعة لتراثنا، وقد نجد أنفسنا بعد ذلك في حاجة إلى تأسيس معارف كثيرة وتخصصات تضاف إلى علوم القرآن، وقد نعيد خارطة تصنف علومنا النقدية، وقد نتوصل ـ بعد تلك الجهود ـ إلى إطار مرجعي منهاجي لإعادة قراءة تراثنا وبناء وتشكيل علومه، وبناء علوم اجتماعية موازية تقوم على الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون بخصائص معينة.

نماذج من التراث

والآن أود أن أنتقل إلى تقديم نماذج مما ورد في تراثنا وله دلالات فكرية معينة، وربما كان له أثر في إنشاء مفاهيم أو تصورات أو أفكار لها أثرها في محيطنا الثقافي.

وقد يكون ماذكره ابن خلدون وغيره حول الاتصال الثقافي بين العرب واليهود قبل البعثة وأثناءها أثر في بروز تلك القضايا، وتأثر بعض المعارف الإسلامية بعد ذلك بها بشكل أو بآخر.

أما التاريخ والتفسير والحديث فإن الأمر فيها لايحتاج كبير عناء ليفهم، فمعظم المراجع من كتب التاريخ يكفي أن تستعرض فهارسها لتدرك الخلط في قضايا التاريخ، ومدى العناية التي أعطاها مؤرخونا للتاريخ الإسرائيلي بكل تفاصيله، وتلك التفاصيل في عامتها منقولة عن التلمود والتوراة وخاصة أسفار التثنية والخروج والملوك وكذلك التكوين بالنسبة لخلق آدم وحواء ودخولهما الجنة واخراجهما وهبوطهما وغير ذلك، وقد تجاوز بعض هؤلاء ماورد في القرآن لصالح سفر التكوين ونحا كثير من المفسرين نحوهم، وفي الحديث رغم كل الجهود الهائلة التي بذلتها أجيال المحدثين في الرواية والدراية، والتي كان يمكن أن تبذل في شيء وآخر، غير أن الفُرقة والاختلاف أبقت كثيراً من تلك الأحاديث.

نماذج من علم الكلام

وفي إطار العقيدة (علم الكلام) الذي يعتبر العلم المسؤول عن تعزيز وحماية عقائد المسلمين، ورد الشبهات عنها تجد الإسرائيليات فاشية، وتجد لها أشنع وأبشع الآثار فمن أخطر المقالات التي ترتبت عليها فتنة واختلاف تلك التي عرفت بـ(فتنة خلق القرآن) التي تبنتها المعتزلة، وفي مقدمتهم القاضي أحمد بن داود والخليفة المأمون وشغلوا علماء الأمة وفتنوها بها، وهي مقولة تبناها وبثها لبيد ابن الأعصم اليهودي الذي قاس القرآن على التوارة، وأراد من ترويج القول (بخلق القرآن) إزالة صفة الإطلاق عنه، وتأكيد نسبيَّته ليسهل على من يريد الزيادة والنقص فيه ممارسة ذلك.

ولو قمنا بدراسات مكثفة للكشف عن الصلة بين قضايا الجبر والتشبيه والخلط في قضايا السببية وسواها لوجدنا هذه المقالات قد جاءت نتيجة فهم غير سليم لما جاء به

الكتاب الكريم ففسر بشكل غير سليم، أو أسقطت عليه فهوم أخرى..وأخطر من ذلك كله مايتعلق بالخلط في دائرة المفاهيم كمفاهيم الدين والعبادة، والإنسان والكون، والألوهيّة وعلاقة الله بالإنسان وغيرها، فإذا انتقلنا إلى تراثنا الأصولي نجد جملة من المسائل تحتاج إلى بحث ومراجعة في ضوء مانقدمه منها:

(١) هل كان رسول الله صلىٰ الله عليه وآله متعبداً بشرع من قبله قبل النبوة وبعدها؟!

(٢) هل الكفار مخاطبون بفروع الشرائع الإسلامية أو ليسوا بمخاطبين بها؟

(٣) شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ.

(٤) حكم الأشياء قبل الشرع.

(٥) الحسن والقبح العقليان.

إن المعروف أن علم (أصول الفقه) وعلم الحديث، خاصة (علم الرجال والجرح والتعديل) هما من علوم هذه الأمة ومبتكراتها وهما من مفاخرها، ومناقشة المسائل التي ذكرناها في علم (أصول الفقه) دليل على أن وراءها أسئلة مثارة وإلا لما طرحت ودار حولها حوار، ودخلت أبواب هذا العلم، وذلك بقطع النظر عن عدد أو حجم القائلين بها أو ماتترتب عليها من مسائل فقهية وعند التحليل نجد لكل من هذه المسائل دلالاتها الفكرية والثقافية، ومايترتب عليها.

وكل من هذه المسائل في حاجة إلى دراسة تحليلية لمعرفة كيفية طرحه على العقل المسلم، ومتى وفي أي البيئات بدأت صياغته كسؤال فكري وثقافي؟ وكيف أجاب العقل المسلم عليه؟ وماصلة هذه القواعد ببعض الاتجاهات الفقهية التي لايصعب رصدها في تراثنا الفقهي؟ وماعلاقتها بالإسرائيليات التي تراكمت في مجالات التفسير والحديث والتاريخ وغيرها؟

إن المراد هو معرفة الأسباب الحقيقية التي جعلت هذه الموضوعات تدخل دوائر البحث الفقهي والأصولي في البيئة المسلمة، فلايحتاج الباحث إلى كبير عناء ليقرر أن مسألة (شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ).

سؤال لايتوقع طرحه في وسط أمة من المعلوم لديها بالضرورة أن شريعتها تحمل خصائص العموم والشمول والكمال والنسخ الكلي للشرائع السابقة، كما أن القرآن الكريم ينص على اختصاص هذه (الأمة القطب) بشرعة ومنهاج ﴿لكل جعلنا منكم شِرعة ومنهاجاً﴾ (المائدة: ٤٨)، وقد حددت خصائص ومميزات هذه الشريعة، وأهمها التخفيف

عن الخلق ﴿ماجعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج: ٧٨)، ورفع الإصر والأغلال ونسخ شرائعهما.

و(التحاكم إلى الكتاب الكريم المحفوظ المعصوم) و (ختم النبوة) لتوحيد وتركيز المرجعية في كتاب الله الحاكم الخاتم الميسر للتلاوة والذكر والتدبر، المصدِّق لما بين يديه والمهيمن على كل ماعداه.

كما حددت سمات (المنهاج) بوضوح، وأهم هذه السمات أن لهذا الدين رؤية وتصوراً وعقيدة وشريعة ومنهاجاً وفكراً وفقهاً، واتجاهاً عمرانياً، ومصدرين أساسيين فقط، لاثالث لهما، وهذان المصدران هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

فمصدر الدين والشريعة الإنشائي الوحيد هو القرآن الكريم الذي جاء تبياناً لكل شيء...يقول الله عزوجل:﴿ويوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيداً على هؤلاء ونزَّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدىً ورحمةً وبُشرى للمسلمين﴾ (النحل: ٨٩).

ويقول سبحانه وتعالى:﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾(المائدة: ٤٨).

﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾(المائدة: ٤٩)، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾(المائدة:٤٤)، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾(المائدة: ٤٥)، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ (المائدة: ٥ ـ ٤٧).

فالقرآن هو المصدر الوحيد الذي ينشئ النظريات والمبادئ العامة التي تقوم عليها القواعد التفصيلية، والمصدر التفسيري الملزم هو سنة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله الذي جعل له الله تعالى أن يبيِّن للناس مانزل إليهم فقال سبحانه:﴿وأنزلنا إليك الذكر لتُبيِّن للناس مانزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل:٤٤) وينظر (النحل: ١٦ ـ ٦٤)، كما يقول الإمام الشافعي (الأم ٧ ـ ٢٧١):(لاتنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصّاً أو جملة، و(النص) في لغته هو:(الحكم التفصيلي الدقيق التحديد في شأن واقعة ما، و(الجملة) يقصد بها المبدأ العام الذي يتسع لأن ينسلك في حكمه جميع أنواع جنسه، وقد أتت السنة في بيانها للقرآن بنماذج تطبيقية تنسلك في مبادئ جاءت في القرآن

عامة، والنبي صلىٰ الله عليه وآله لايقعِّد القواعد إلا بوحي والنبي صلىٰ الله عليه وآله يقول: كما في مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ماقاله شرعاً ٥ (٢١٢: ٢١٣):«إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله» ويقول: «إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به» والله تعالى يقول: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر:٧)، ويقول: ﴿من يطع الرسول فقد اطاع الله﴾(النساء: ٨٠)، وهذا يثبت أن بيان السنة ملزم سواء أكان البيان شرحا للقرآن أم تطبيقاً لمبدأ من مبادئه العامة.

وفي هذا المعنى جاء حديث معاذ بن جبل (على مانقله الإمام الشافعي، في الأم ٢٧٣:٧ ورواه أبو داود في سننه ٢٩٧:٢ كتاب الأقضية باب اجتهاد الرأي في القضاء)، أن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله لما أراد أن يبعثه إلى اليمن قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، فقال: فإن لم تجد قال: ففي سُنة رسول الله!! قال: فإن لم تجد في كتاب الله ولافي سنة رسول الله، قال: أجتهد رأي ولا آلو، فضرب رسول الله صلىٰ الله عليه وآله صدره وقال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله).

ودفعاً لكل لبس في قوله: (فإن لم تجد في كتاب الله) نذكر أن المقصود هو: إذا لم يجد حكم الواقعة التي يقضي فيها منصوصاً عليه في شأنها، بالتحديد في القرآن ولا في سنة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله اجتهد، أي عاد إلى القرآن الذي جاء:﴿تبياناً لكل شيء﴾ نصاً أو جملة، أي عاد إلى المبادئ القرآنية العامة ليدخل مجتهداً، الواقعة الجديدة في حكم المبدأ العام الذي يرى أنها تعتبر نوعاً من جنسه.

أما شرع من قبلنا فقصارى مايمكن أن يقال فيه: إنَّه وثيقة تاريخية، وإذا كانت القوانين الوضعيَّة تعتمد الوثائق التاريخية، وقد تستقي منها مضمون تشريع ما فإن الإسلام لايعتد بذلك، ولايلجا إليه، ويبدو أن معظم المستشرقين الذين زعموا ان الشريعة الإسلامية قد بنيت على ماسبقها وتضمنت كثيراً من التشريعات التلموديَّة والكنسية والمجوسيَّة والرومانيَّة والبابليَّة قاسوا الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية فذهبوا إلى ماذهبوا إليه، وربما عززوا مذاهبهم بمثل هذه القواعد نحو (شرع من قبلنا شرع لنا) وبعض الأقوال المتعلقة بحكم الأشياء قبل الشرع، وتعبد النبي صلىٰ الله عليه وآله بشرع من قبله، ولو أن شيئاً من ذلك كان لما كان هذا الحصر.

الفكر الفقهي وتأثير الإسرائيليات

إن بعض الفقهاء قد توسعوا في بحث المسائل ومد سلطان (الأرأيتيين) وبسطه على مختلف جوانب الحياة فاضطروا للتوسع في الأدلة تحت ضغط تصور خاطئ بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية وقد رد ابن حزم وغيره مثل هذا الادعاء فشفى وكفى فليراجع في موضعه من (إحكام الأحكام) في مباحث القياس والاستحسان خاصة في (الباب التاسع والثلاثون منه)، ولقد بلغ عدد الأدلة المختلف فيها عند بعض متأخري الأصوليين سبعة وأربعين دليلاً بعضها لم تبن عليه الا مسألة واحدة من مسائل الفقه.

ولاشك أن هذا قد فتح باباً واسعاً لدخول كثير من الفقه الدخيل إلى هذه الأمة في سائر الأبواب، وإنا ذاكرو بعض الأمثلة التي نقل ابن حزم في الأحكام جملة منها في (١٦١/٥ ومابعدها) قال: حرَّم بعض المالكيِّين ماوجد من ذبائح اليهود ملتصق الرئة بالجنب، وهذا مما لانص في القرآن ولافي السنة على أنه حرَّم على اليهود، ولاهو متفق عليه عندهم، لكنَّه شيء انفردت به الربانية منهم وأما العاناتيَّة والعيسويَّة والسامريَّة فإنَّهم متفقون على إباحة أكله لهم.

يقول ابن حزم معقباً على ذلك بلهجته الساخرة القاسية:(...فتحرى هؤلاء القوم ـ وفقنا الله وإياهم ـ أن لايأكلوا شيئاً من ذبائح اليهود فيه بين أشياخ اليهود ـ لعنهم الله ـ اختلاف، وأشفقوا من مخالفة هلال وشماي شيخي الربابنة، وحسبنا الله ونعم الوكيل).

واحتجوا أيضاً في إباحة قتل المسلمين وسفك الدماء المحرمة بدعوى المريض أن فلاناً قتله، ورسول الله صلىٰ الله عليه وآله يقول:(لو أعطى قوم بدعواهم لادعى رجال دماء قوم وأموالهم)، فأباحوا ذلك بدعوى المريض.

واحتجوا بما ذكره بعض المفسرين من أن المقتول من بني اسرائيل لما ضرب ببعض البقرة حيي وقال: فلان قتلني.

قال أبو محمد:(وهذا ليس في نص القرآن، وإنما فيه ذكر قتل النفس والتداري فيها، وذبح البقرة وضربه ببعضها، وكذلك يحيي الله الموتى، فمن زاد على ماذكرنا في تفسير هذه الآية فقد كذب وادعى ما لا علم لديه، فكيف أن يستبيح بذلك دماً حراماً ويعطي مدعياً بدعواه، وقد حرم الله تعالى ذلك، فمن أعجب ممن يحتج بخرافات بني إسرائيل التي لم تأت في نص ولافي نقل كافة، ولافي خبر مسند إلى رسول الله صلىٰ الله عليه وآله في مثل هذه العظائم).

ثم استعرض أبو محمد أقوى ماأورد في تفاصيل قصة بقرة بني اسرائيل من آثار ملأت مطولات التفسير والآثار لم يتعرض القرآن المجيد لها بل جاءت في روايات الآثار فقال:(...وهذه «أي الروايات» مرسلات وموقوفات، لو أتت فيما أنزل علينا ماجاز الاحتجاج بها أصلاً، فكيف فيما أنزل في غيرنا؟).

ثم ذكر من استنباط من قوله تعالى:﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم، وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان...﴾ (الأنبياء: ٧٨ ـ ٧٩)، وجوب جذ ماأتلفت الغنم من زرع أو كرم ليلا على أصحابها، وبين بطلان ذلك ثم ذكر استدلال الفقهاء بقوله تعالى:﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين...﴾ (المائدة: ٤٥)، فخطأ المستدلين بهذه الآية الكريمة على القصاص، وقال:(...أما نحن فلا نأخذ بهذا لأننا لم نؤمر به، وإنما أُمِرَ به غيرنا).

ثم استدل على إيجاب القصاص بالآيات التي خوطبنا بها نحو قوله تعالى:﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقوله تعالى:﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به﴾ (النحل:١٢٦)، وقوله:﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾(الشورى: ٤٠).

ثم استعرض جملة من الأحكام المتفق على نسخها مما ورد في شرائع السابقين، وتوقف عند تلك التي تمسك مخالفو الظاهرية من الفقهاء بها وناقشها، ومنها قول بعضهم بوجوب رجم اللوطي (أي: من يفعل فعل قوم لوط) متخبطاً أو مستأنساً برجم الله قوم لوط وقراهم بالحجارة (١٦٨/٥ ـ ١٦٩ من الإحكام).

ومن الملفت للنظر أن هناك نماذج في كل باب من أبواب الفقه تقريباً على هذا النوع من المذاهب والأقوال بل إن أفكار المسخ التي كانت سائغة قبل الإسلام ورحم الله البشرية منها بالإسلام أخذت تفرض نفسها على بعض الفقهاء ليقولوا فيها كلمتهم مثل تشكل الجن بأشكال الإنس، إذا حدث هذا فهل يحسب هؤلاء في نصاب المصلين يوم الجمعة؟

موضوع زواج الإنس بالجن، وادعاء الزانية الحبل من جني وهل يدرأ الحد به أو لا؟

وقد نقل جولد زيهر بعض هذه الاهتمامات الفقهيَّة بطريقته وشنَّع عليها كما في ص (١٧٤) من العقيدة والشريعة، ومن المفيد أن نورد هنا ماقاله المعلقون الأفاضل ـ من العلماء المسلمين ـ على ماأورده جولد زيهر: في العقيدة والشريعة، قالوا رحمهم الله:

العلاقات الجنسية بين الإنس والجن هي ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية (إلى العقل اليهودي) ثم إلى القصص الشعبي عند العرب، ومن ثم إلى الخيال الشعبي لدى المسلمين، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرهما من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط. والجاحظ في الحيوان (ج١ ص٨٥) ومابعدها يسفه هذه الخرافات وينكرها، ويسمي الأشخاص الذين يسلمون بصحتها: (علماء السوء)، ويعمد إلى إغفالهم ولايذكرهم إلا في حذر وحيطة، (انظر أيضاً الدميري ج٢ ص٢٥ ـ مادة سعلاة).

وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثري الخاص بالتوراة (م٢٨ ص٨٣) بقلم (ر. كامبل ثومبسون) وفي كتاب (الفوكلور) (ج٢ ص٣٨٨ سنة ١٩٠٠) للسايس أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية، توهم، أن مثل هذا الزواج مستمد من القرآن استناداً إلى الآية ٦٤ من سورة الإسراء وهي قوله تعالى:﴿**واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم ومايعدهم الشيطان إلا غروراً**﴾ وغيرها من الآيات الكريمة الأخرى.

ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج استناداً إلى الآية (٧٢) من سورة النحل: ﴿**والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً**﴾ واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه، غير أن هذا لايقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج٥ ص٤٥).

ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين وفقهاء آخرين من أهل السنة، ينسبون ماكان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال (تذكرة الحفاظ للذهبي ج٢ ص١٤٩)، وقد ذكر ابن خلكان (وفيات رقم ٧٦٣)، أن شخصاً كان أخاً لجني في الرضاع، وانظر أيضاً:(أبحاث في فقه اللغة العربية (لجولد زيهر ج٢/١٠٨) وحديثاً كتاب مكدونالد (الموقف الديني والحياة والإسلام) ص١٤٣ ومابعدها، ص١٥٥.

ويحكي (الفرديل) أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم توفي حديثاً سنة (١٩٠٨) كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية جنيَّة (أهل تلمسان المسلمين) (مستخرج من مجلة الدراسات البشريَّة والاجتماعية سنة ١٩٠٨)، وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ماإذاكان للملائكة والجن حق الملك (طبقات الشافعية

ج٥ ص١٧٩).

انظر أيضاً (أبحاث في فقه اللغة العربية) (ج١ ص١٠٩)، ويمكن هنا أن نشير إلى الشافعي، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء فقد روي عنه هذا المبدأ العام:(من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله تعالى إنه: ﴿انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ إلا أن يكون نبيًّا، ولانبي بعد محمد صلىٰ الله عليه وآله (طبقات الشافعية ج١ ص٢٥٨).

قلت: لكن مذهب الإمام الشافعي لم تسلط عليه الأضواء في هذه المسألة، ولذلك استمر المسلمون إلى عهد قريب جداً يلقبون بعض المفتين بأنه (مفتي الثقلين) أي الإنس والجن، وهناك من ينسب إلى بعض الأفاضل الأحياء المعاصرين أنه يتحدث إلى الجن، وأن هناك من دخل الإسلام منهم على يديه، بل إن هناك من أخذ يجري مقابلات صحفية ينشرها مع زميل له يبدو أنه من (هيئة الإعلام أو وزارة الإعلام) لإخواننا الجن: كأن المسلمين المساكين لا تكفي لإذهاب مابقي من عقولهم أجهزة الإعلام المعاصرة العملاقة فاستعانوا عليهم (بإعلام إخواننا الجن)، وقد اطلعت ـ مؤخراً ـ على كتاب مطبوع تحت عنوان:(حديث صحفي مع الجني المسلم الأخ كينجور).

فقه المخارج والحيل

نعود إلى الفقه وماأدخل إليه، وماحتمله مركبه تحت ضغط ذلك التراث المختلط، والإصر والأغلال التي استحييت والتي بدلاً من أن تحل قيود وأغلال الأمم بالكتاب المنير والنور الذي جاء به القرآن، والهدى الذي حمله خاتم النبيين إذ بذلك التراث يحيط بنا ويدفع بعض الفقهاء إلى اللجوء إلى ماعرف (بفقه المخارج والحيل).

وقد عرفت (الحيل الفقهية) بأنها الطرق الخفية التي يلجأ إليها للتوصُّل إلى غرض ممنوع فقهاً، وماكان المسلمون يعرفون الحيل إلا بأنها مايكون مخلصاً شرعياً لمن ابتلى بحادثة دينية، ويسميها بعضهم المخارج.

وعرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به...أما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله فليس تحيلاً ولكنه يسمى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً.

وماكان المسلمون بحاجة إليها لو التفتوا للقواعد التي اشتمل القرآن العظيم عليها والمبادئ التشريعية التي تقوم على التيسير والتخفيف والرحمة ورفع أي حرج، وكيف يحتاج الناس إلى مخارج وحيل تخلصهم من شريعة بنيت كل قواعدها على نسخ الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة وتبنت في سائر قواعدها التخفيف والرحمة واليسر؟

لاشك أن تلك الاتجاهات الفقهيَّة التي أشرنا إلى بعض معالمها قد وضعت على المسلمين قيوداً وإصراً وأغلالاً، ثم عادوا يبحثون عن حيل ومخارج يؤصَّل لها، ويلجأ إليها، ولم تكن إطلاقيَّة القرآن، ومنهجيته المعرفية الضابطة لكل صغيرة وكبيرة، باعتباره كتاباً يتضمن الوحي الإلهي المهيمن على ماسبق بحاكميَّته وخاتميَّته، والمهيمن على مايلحق بإطلاقيَّته، بحاجة إلى فقه يسمَّى بـ(فقه المخارج والحيل)، فصدور هذا الفقه والتأصيل له ـ في حد ذاته ـ دليل ارتباك وإحساس بالحرج أمام جملة من القضايا الفقهية والأحكام التي تبدو فيها الشدة وذلك يتعارض مع روح هذه الشريعة ومقاصدها في التخفيف ورفع الحرج واعتبار الأصل في المنافع الحل والأصل في المضار المنع، فطرح فكرة المخارج والحيل ضمن الأصول والفروع وبالذات في مجال الفقه والتشريع أدى إلى بروز مشكلات في مجالات كثيرة وآثار عقليَّة ونفسيَّة لاتخفى على المراقب الفاحص المتتبع لأطوار الفكر الإسلامي.

ومن تلك المشكلات التغافل عن الكثير من الكليات والغايات والمقاصد القرآنية، والانصراف الكلي إلى الدليل الجزئي ومناهج تأصيله وقراءته والاستدلال به، وذلك شأن العقليات التقنينية الجزئية، أما النبوة، فإنها تعمل على إيجاد العقلية الكليَّة المقاصدية، ولذلك حددت المهام الأساسية للنبوة بقوله تعالى: ﴿**يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة**﴾(آل عمران: ١٦٤).

فالنبوة تقرن بين تعليم الكتاب والحكمة والتزكية والتطهير ولايتم ذلك إلا بتلاوة لامجرد قراءة الحرف: فذلك قد يحدث فصاماً بين النظرية والتطبيق، ويقضي على (فقه التدين)، أما التلاوة فمن شأنها التدبر والتأمُّل والتعلُّم، ولايتحقق ذلك من غير رد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات، وربط الأعمال كلها بالمقاصد والغايات.

أما فكرة (التعبُّد) بمعنى تجاوز الحِكَم والعلل والمقاصد وتعضية القرآن وإعمال التجزئة والتشطير والتقنين القائم على ملاحظة الجزء باعتباره كياناً مستقلاً عن الكل:

فكل تلك الأفكار لايمكن أن تنسجم مع مهام النبوة ولا الخلافة التي على منهاجها وهي تصطدم بختم النبوة، وختم الوحي وعالمية الرسالة وشمولها، ويضطر الناس في إطار ذلك الفهم الجزئي إلى البحث عن الحيل والمخارج، والتفلُّت من الضوابط الجزئية بشكل قد يحملهم على إهمال الكليات، وتجاوز الغائيَّة والتشبُّث بالشكليات والغفلة عن الحِكَم والمقاصد.

فحين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهيَّة التي استنبطت بتلك الطريقة التجزيئية واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك وللأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة ـ أصلاً ـ لجأوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة، ورفع الحرج، لما احتاجوا لأن يبتكروا نوعاً جديداً من الفقه يبقى على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها.

وفي الوقت الذي حاول فيه بعض الفقهاء الخروج من أزمات الفقه الذي دخله سرطان الإصر والأغلال بما يسمى بـ(المخارج والحيل) حاول فريق آخر التخلص من الدليل الشرعي أو النقل وتقليص دوائر عمله ماأمكن موجهين إلى هذه الأدلة النقلية من الكتاب وسنة اتهامات التشابه والتعارض لينصرفوا عنها نحو الدليل العقلي، فتلك الأدلة في نظر بعضهم لاينبغي أن يتصل بها الناس لأنهم لن يفهموها كما يستطيعون فهم أقوال الأئمة ناسين أو متناسين خاصية القرآن الأساسية ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾(القمر: ١٧، ٣٢، ٤٠).

فبالإضافة إلى ماذكره الكرخي يمكن أن يفهم في هذا الإطار ماذكره إمام الحرمين في البرهان ومانقله فخر الدين الرازي وغيره من المتكلمين عن البعض من أن (الأدلة اللفظية لاتفيد إلا الظن) لبنائها على مقدمات ظنية، ولتوقف القطع بالدليل اللفظي على القطع بأمور عشرة سردها في المحصول (٥٤٧/١) ومابعدها والمحصل (٣١) والأربعين (٤٢٤ ـ ٤٢٦)، ونهاية العقول، كما يمكن أن تفهم تلك المعارك وردود الأفعال التي أدت إلى مزيد من التشبث بالدليل اللفظي حتى لو كان مجرد أثر من آثار الصحابة، وظهور القول بحجية قول الصحابي، وظهور من عرفوا بعد ذلك (بالحشوية)، الذين اتهموا بقبولهم كل حشو مفهوم أو غير مفهوم من الروايات، كما عرف بهم بعض الكاتبين في (الفرق) كصاحب كتاب (الحور العين) في مواضع عديدة، ويمكن الاطلاع على بعض المراجع

التي تحدثت عن هؤلاء في حاشيتنا على المحصول (١/٥٤٠).

على أن ترك الدليل العقلي كذلك لم يقتصر خطره على ذلك بل قد ولد مشكلات أخرى عديدة فمن خلال فهم مغلوط ادعى بعضهم وجود ماهو مشكل في القرآن الكريم من الآيات، وتحول الحديث فيما عرف (بمشكل القرآن) إلى علم من علوم القرآن، وفي هذا الإطار كتب ابن قتيبة كتابه المعروف (تأويل مشكل القرآن) كما كتب كتاباً آخر أسماه (تأويل مشكل الحديث) وحاشا كتاب الله أن يكون فيه مشكل وتنزه رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وصحيح حديثه أن يكون فيه شيء من ذلك.

فلم يكن هناك مشكل لافي القرآن ولافي الحديث، ولكنه الفهم الخاطئ لمفهوم (المتشابه) من ناحية، ولوجود قطاع كبير من المشتغلين بالمعارف العقلية أراد أن يقلص من مساحة وعمل نفوذ (الدليل النقلي) لحساب الدليل العقلي وغيره في إطار ذلك التصور الرافض لشرعة الإصر والأغلال والرافض لفقه المخارج والحيل بذات الوقت حاول البعض أن يبحث عن المخارج الجزئية في الدليل العقلي.

بل إن الآلاف من البحوث والدراسات المتعلقة بـ(حجية السنة) لو جرى تتبع دقيق لمحاولات تحليل وتفسير منهجي لمعرفة كيفية ظهورها لوجد أنها قد أعدت في إطار محاولة معالجة هذه الإشكاليَّة نفسها، وفي جو من المساجلات الكلامية، وذلك بعد أن وجدت طوائف كثيرة من الأمة تتجادل حول وسائل الخروج من ذلك الحرج الذي أحاط بحياة الناس في إطار ذلك السقف من الفهم والمعرفة للكتاب الكريم والسنة النبوية، فظن أن لامخرج من ذلك الحرج إلا باعتماد العقل وتعزيز مكانته وخاصة من بعد شيوع الوضع والدس على السنة ومساهمات بقايا يهود في تأجيج تلك المعارك.

وقد أحدثت هذه النقلة العقلية بدورها، وخاصة على مستوى السنة، إشكاليات عديدة، إذ أصبحت مصدراً لإثارة الكثير من القضايا وبعضها يندرك في إطار الاعتقاد الإسلامي، وأثرت في تصورات الإنسان المسلم، وشوهت كثيراً من معالم تصوره ومنهجيته، فبرزت الإشكاليات المتعلقة (بصفات البارئ عزوجل) و (التأويل) وماترتب على ذلك من مشكلات صادرت من المسلمين محجتهم البيضاء التي تركهم عليها الرسول صلىٰ الله عليه وآله.

من هنا تبدو إشكالياتنا الفكرية مع تراثنا بأنواعه إشكاليات كبيرة سواء في مجال التفسير أو السنة أو الأصول الفقهية أو في مجال الفقه ذاته أو في مجال علم الكلام وغير

ذلك من المجالات الفرعية ذات العلاقة مما يستدعي استنفار جهود وعقول أذكياء الأمة كافة لمعالجة تلك المشكلات وتحرير العقل المسلم من آثارها، والخروج من سائر الفتن بكتاب الله المخرج منها وسنة نبيه صلىٰ الله عليه وآله اللذين لاشك في قدرتهما على تزويد أمم الأرض كلها بفقه عمراني يحقق السعادة في الدارين، ومن لم يكفه النوران العظيمان فلاكفاه الله.

هذا: وإن من أخطر مايتعلق بالفقه ومادخل فيه تلك الأحكام الفقهية التي ذهب إليها بعض فقهائنا في عصور سابقة، ونسب إلى شريعة الله مافيها من حرج، قد أثر ذلك في عالمية الشريعة القائمة على وضع الإصر والأغلال ونذكر منها ـ على سبيل المثال ـ موضوع (الجروح قصاص) الذي مرت الإشارة إليه وإشارتنا إلى موقف ابن حزم وعلماء آخرين من تطبيق منطوق الآية الكريمة علينا، فهذا الجزء من الآية ورد ضمن أحكام الإصر والأغلال التي فرضها الله على بني إسرائيل لاعلى المسلمين، والآية الكريمة صريحة في ذلك، قال تعالى:﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾(المائدة:٤٥)، فإذا ببعض الفقهاء يذهبون إلى الأخذ بمنطوق الآية بناء على قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ أو على عموم النص لنا ولهم) أو على غيرهما من أصول مع نسيان مفهوم (الهيمنة القرآنية، والتصديق، ونسخ شرعة الإصر والأغلال) فقرروا القصاص في الجروح، فوقعوا وأوقعوا الأمة معهم في حرج كبير خاصة حينما جاءوا إلى نوع من الجروح الذي كان يسمى في السابق (الشجة والجائفة) وهي أسماء لأنواع من الجروح العميقة، فوجدوا أنهم إذا ماحكموا بالقصاص في مثل هذا النوع من الجروح فمن الصعب أن يضبط المقتص يده، وقد يعمد إلى شج أو جرح المعتدي، بأكثر من الجرح الذي أحدثه فيه فتسلسل الخصومة، فعمدوا إلى (مخارج وحيل) فقالوا بأن يقوَّم المجروح في هذه الحالة كما يقوَّم العبد المملوك فينظر إلى ماينقص من قيمته بعد الجرح فيقدم مثلها.. كتعويض أو دية عن ذلك الجرح وكذلك في حالة الأعور الذي يفقأ إحدى عيني صحيح العينين يجبر المعتدي عليه على قبول الدية.

ولو أن هذا البعض من الفقهاء أخذوا بقاعدة نسخ شرائع الإصر والأغلال، ومنطوق آية المائدة الدالة على اختصاص القصاص في الجروح بتلك الشرائع المنسوخة لما قامت

حاجة إلى مثل ذلك في الماضي ولافي الحاضر، حيث لايزال البعض يفتي بمثل هذه الفتاوى على صفحات الجرائد وفي بعض الإذاعات فيوحى بأن هناك صلة ـ لاسمح الله ـ بين (شايلوك) تاجر البندقية، وهذه الفتاوي.

لقد ترتب على دخول ذلك التراث وتحويل بعضه إلى قواعد مثل قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ) وماماثلها إلى أصولنا الفقهية جملة من الأمور والأحكام الفقهية الخطيرة مثل ماأشرنا إليه في موضوع (الجروح قصاص) ولو جرى التنبيه إلى منهجية القرآن ومعرفيته وخصائصه لما أزيلت تلك الحواجز النفسية مع التراث السابق الذي حذر الصادق المصدوق صلىٰ الله عليه وآله من التعامل معه، ومع ذلك فقد تعامل بعض الفقهاء مع كل شرائع الإصر والأغلال باستعداد كامل من بعض أصولييننا للنظر فيما يأتي من يهود على أنه أصل مهم يمكن أن يستفاد منه حكم أو توجه أو يستأنس، وبذلك أعطى لأحبار وعلماء تلك الشرائع مرجعية خاصة تجعل الأمر وكأن الرسول صلىٰ الله عليه وآله وأصحابه، مطالبون بالرجوع لأصحاب تلك الأديان والشرائع.

من دلالات الآيات إلى منهج القرآن

قد نجد بعض العذر لبعض الأصوليين والفقهاء في تلك المراحل السابقة نظراً إلى بعض الإشكاليات التي أحاطت بالثقافة الشفوية بعصر التدوين منذ عام ١٤٣ هـ وملابسات الدس اليهودي التي أشرنا إليها، ويمكن أن يقال: إن النظر إلى القرآن العظيم على أنه مصدر للأحكام الشرعية أساساً صرف الأنظار عن البحث فيه كمصدر أساسي للمنهجية المعرفية أو أن السقف المعرفي ـ آنذاك ـ لم يهيئ من القدرات المعرفية في تلك المرحلة مايمكن من استكشاف منهجية القرآن الضابطة لموضوعاته في شكل كلي موحد، فالمنهجية كناظم معرفي يرد الكثرة إلى الوحدة، والمتشابه إلى المحكم تتطلب وعياً معرفياً على مناهج التعامل مع النصوص انطلاقاً من المعرفية المنهجية ربما لم تكن الشروط العلمية لظهور هذه المناهج متوافرة في تلك الفترات من تاريخ العقل البشري أو الذي كان متوافراً منها هو مناهج التعامل مع النص كمصدر للحكم فقط، ولذلك اهتم علم (اصول الفقه) بهذا الجانب فحسب.

إن القرآن الكريم قد اشتمل على جملة من الآيات مبثوثة في كل سورة تفضي بشكل

قطعي الدلالة إلى الأخذ بقاعدة رفع الحرج وتأصيل فقه التخفيف والرحمة واعتبار ذلك مقصداً للشارع والشريعة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وماجعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾(الحج:٧٨)، وكذلك ﴿يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر﴾ (البقرة:١٩٨)، وكذلك ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفاً﴾ (النساء:٢٨)، وتتسع معاني هذه الآيات ليستوعبها معنى الرحمة الشاملة: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(الأنبياء:١٠٧).

فهذه الآيات وغيرها كثير تؤكد على أن هذه الشريعة هي شرعة التخفيف والرحمة، وهي شرعة جعلها الله ـ سبحانه أساس الإبلاغ عن خصائص النبي الأمي صلىٰ الله عليه وآله : ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾(الأعراف: ١٥٧)، فوجود الإصر والأغلال في هذه الشريعة يمثل نفياً ضمنياً أو صريحاً، لا لخواص الشريعة فقط، بل ولصفات النبي الأمي صلىٰ الله عليه وآله وإذا كانت هناك قاعدة فقهية تقول:(أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله) فإن بجوارها قاعدة أخرى لابد من الوعي بها ويمكن أن يكون لفظها:(أينما وجد الإصر والأغلال والحرج فثم شرع الله يزيلها ويضعها عن الناس)، أو أي لفظ آخر.

الله سبحانه وتعالى في إطار (شرعة الإصر والأغلال) التي فرضها على بني إسرائيل، لم يحرم عليهم الخبائث فقط، ولكن حرم عليهم ماهو طيب في أصله وحلال أيضاً بحكم بغيهم وتعديهم، وهكذا قال سبحانه: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً﴾ (النساء: ١٦٠)، فإذا كان شرع من قبلنا شرعاً لنا، فقد يعني ذلك أن طبيعة التكليف في شريعتنا كطبيعة التكليف في شرائعهم، وذلك محال.

وكيف يكون هذا الأمر والله سبحانه قد جعل من خصائص النبوة الخاتمة أن الرسول النبي الأمي صلىٰ الله عليه وآله (يحل لهم الطيبات) التي حرمت عليهم سابقاً؟

بل إن سيدنا عيسى قال لهم: ﴿ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾، (وفي الإنجيل نصوص منسوبة لعيسى عليه الصلاة والسلام يؤكد فيها أنه لن يستطيع أن يخفف لهم أكثر

مما قال لأنه لايملك أن يغير في الشريعة أي التوراة، ولكن سيأتي ذلك الذي يحمل لكم شرعة جديدة، وإن من أحكام الشرائع مايمكن أن يندرج في إطار التصديق القرآني، ويعتبر منسوخاً بهيمنته عليها، وبالأصل القائل بأن شرعتنا شرعة التخفيف والرحمة، وفقهاء العصر المسلمون في حاجة ماسة إلى التبصّر والتدبر في هذه الفوارق المنهجيّة التي تضفي على أحكام القرآن خصائص التخفيف والرحمة، فإذا تعذر الانطلاق من المنهج فلا أقل من محاولة الإنطلاق من آيات الرحمة المبثوثة في كل سور الكتاب لتكون ميزاناً عند النظر في بعض القضايا الجزئية التي قد يؤدي التساهل فيها إلى الوقوع في هذه المحاذير.

نماذج مما يستحق المراجعة

وقبل أن أبدأ في بعض الأحكام التي أصبحت أسئلة كبيرة في وجه المد الإسلامي وفي وجه (عالمية الإسلام) الزاحفة، وصار البعض ينظر إليها على أنها عقبة في وجه ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله، أو التوكيد على أن ماأوردته من مقدمات ـ رغم أهميته ـ ليس اكتشافاً لا على مستوى المتقدمين، ولابالنسبة للمتأخرين، ولافضل لي فيه غير جمعه ووضعه تحت الأنظار، وحتى هذه أجد الذين سبقوا فيها كثيرين، لكن الجديد في الموضوع هو لم هذه الأطراف كلها، ومحاولة إعادة قراءتها قراءة (منهجية معرفيّة)، لعل هذه القراءة تساعد على فتح الطريق نحو تخلية العقل المسلم من آثارها السرطانية الخطيرة، فقد كفى المسلمين ماعانوه من مصائب من جراء هيمنة هذه الآثار السلبية على مختلف الجوانب المعرفية في حياتنا، وقد آن الأوان أن نتجاوز حالة الهجر التي وقعت بيننا وبين القرآن المجيد، وأن نعود إلى كرمه من جديد.

لقد بذل كثير من الغيارى في العقود الأخيرة جهوداً كبيرة في الكشف عن الإسرائيليات خاصة في التفسير والحديث وكتبت دراسات قيِّمة يحتاج المسلمون إلى إشاعتها وتداولها، منها ما استقل بالحديث عن الإسرائيليات، ومنها ما تحدث عنها في إطار دراسات لمنهج تفسير أو مفسِّر.

ومع أهمية هذه الجهود لكن المهمة لاتزال في بدايتها، وتحتاج إلى (منهجية معرفية) في البحث تجعل من القرآن الكريم المصدق والمهيمن والحكم في كل هذا التراث، وإذا كان ماذكر في إطار التفسير ـ وحده ـ فكم هي الجهود المطلوبة لتنقية التاريخ والحديث

والسير واللغة والأصول والفقه؟ ولكن مهما يكن من أمر فإنه لن يفك إسار العقل المسلم قبل تحقيق ذلك وإنجازه.

وإذا كان هذا فيما عرف انتماؤه إلى الإسرائيليات بدليل من الأدلة فكيف بتلك الإسقاطات التي جرت في عقلنا الفكري والثقافي مجرى الدم، ودخلت دوائر المفاهيم، ولم يعد هناك مايدل عليها أو يكشف عنها إلا نور القرآن وحده وبرهانه الخالد؟

وهنا أود أن أشير إلى نقطة أخرى في غاية الخطورة حول ماأسميه (بالإسرائيليَّات المعاصرة) فكاتب هذا البحث يؤمن بأن (العلوم الاجتماعية والإنسانية) خاصة، و (علوم المناهج والنماذج المعرفية المعاصرة) قد تم اختراقها والهيمنة عليها (بالإسرائيليات المعاصرة) وعلى هذه الإسرائيليات المعاصرة قامت قواعدها، وحين يفتح علماء الاجتماعيات والإنسانيات والمهندسون المعرفيون المستنيرون حقيقة أعينهم وعقولهم لمحاولة اختبار ومعرفة حقيقة ماأشرنا إليه فسيجدون أن الإنسان المعاصر مسلماً وغير مسلم يعيش بين بحرين من ظلمات (جاهلية الإسرائيليات):

أحدهما: تراثيّ قد صاغ للإنسان رؤيته لنفسه ولخلقه وتاريخه وإلّهه ودينه وحضاراته وثقافته صياغة إليها ترجع معظم مصائبه التاريخية الكبرى وفتنه وحروبه.

والثاني: معاصر قد فكَّك كل شيء في عصر الحداثة من دين وتاريخ وحضارة وكون وبدأ بتفكيك الذات الإنسانية فيما بعد الحداثة وفي كلتا الحالتين لم يجد الإنسان سوى عجزه عن تركيب ماتفكك حيث إن التركيب يتوقف على (منهجية كونية)، وهذه المنهجية الكونية لاتوجد ـ الآن ـ إلا في القرآن، والقرآن قد حجبوا أنواره عن البشرية في الماضي بالإسقاطات التراثية والتفسيرات الإسرائيلية، وهاهم يبذلون كل جهودهم ليحجبوا نوره ـ الآن ـ بالتوكيد على أنه كتاب دين فقط، بعد أن أعطوا للدين مفهوماً شائهاً لايسمح للبشرية باكتشاف حقيقته ولكن الذي لم يخلق السماوات والأرض إلا بالحق، لم يخلقهما لاعباً ولاخلق البشرية سدى ولاعبثاً، لن يمكنهم من أن يطفئوا نور الله بأفواههم، فالله متم نوره ولو كره الكافرون.

إنه إذا كان بعض المتقدمين قد أصَّلوا للمخارج والحيل ليخففوا من قيود وأغلال فقهيَّة صنعوها ثم وقعوا في حبائلها، فإن المعاصرين قد ورثوا هذا الفقه والإيمان من غير أن يرثوا قدرة على إيجاد المخارج وتشقيق المسائل، وحين اجتاحت الأمة هذه الحضارة

الأوربية لتتحول إلى (مركزية عالمية) منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأت تفرض خصائصها الوضعية المنافية للدين ديناً تفككه وتصنعه بنفسها، وفككت جميع المسلمات التي عرفتها البشرية وفي مقدمتها المسلَّمات المتعلقة بالكون والإنسان لتنتهي إلى الليبرالية، ولما انتهت إليها بدأت مرحلة (تفكيك الذات الإنسانية) نفسها، وقد أدت تفكيكات ماسمته (بالحداثة)، ثم تفكيكات (مابعد الحداثة) إلى عملية تدمير للقيم الحقيقية التي لايمكن أن يحافظ على الإنسان بوصفه إنساناً بدونها، وخاصة قيم الأسرة والدين والأخلاق التي يقوم بناء الشريعة عليها، وقد نظرت هذه (الليبرالية الفردية) التي تحولت روحاً للنظام العالمي الراهن إلى الشريعة الإسلامية ـ خاصة ـ على أنها شريعة تشتمل على أحكام وقواعد مضادة لقيم الحداثة والليبرالية والتقدم!! ولم ينج من هذه النظرة شيء من المفاهيم أو القواعد أو المصادر أو الأصول التي قامت عليها الشريعة.

وقد اشتد النقد على ماينافي مسلمات التفكيك البديلة مثل (الحرية الجنسية) و (حقوق الإنسان) وبدأت تثار أسئلة مختلفة حول كل تلك القضايا (الجهاد، المصطلحات الشرعية في الإيمان والكفر، العقوبات حدوداً أو تعازير، تقسيم الأرض والعلاقات الدولية) ومامؤتمر السكان والأرض عنا ببعيد.

ويمكن أن ينظر بعضنا إلى مايأتي من الخارج على أنها محاولات معادية لإذابة شخصيتنا علينا أن نحذرها ونقاومها بتحصين الجبهة الداخلية وتقوية إيمان الناس، وتعريفهم بمحاسن تراثنا ومساوئ غيرنا.

وهذا يمكن أن يكون مريحاً إلى حد مالو أن الأمر كان بهذا الشكل لكن الأمر مختلف، فالنسق الثقافي الغربي لم يعد غربياً فقط، بل صار عالمياً، وتغلغل من خلال علومه الاجتماعية والإنسانية في سائر الأنساق العالمية وافترس بعض الأنساق الضعيفة وأنهاها واخترق انساقاً اخرى تعاني تاركاً لفعل الزمن حرية التصرف معها.

وفيما يتعلق بنا فإن تداخله الثقافي المدعوم بكل الإمكانات التاريخية والمعاصرة قد استطاع أن يوجد أعداداً هائلة من أبنائنا مدعومة برأي عام من شعوبنا وحكامنا تطرح الأسئلة، وتتعالى أصواتها حين لاتجد الجواب الشافي بالدعوة إلى التجديد والاجتهاد لأنها تشعر بحاجتها إلى أن تحيا عصرها وتنتمي إلى دينها، وتتجاوز عجزها وتراجعها في الوقت ذاته، لكن أعداداً أخرى من أبنائنا ترى فيما يدعو إليه الآخرون تهديداً لأصالة

الأمة وانتمائها، ودعائم هويتها فترفع كل سيوف التراث بوجهها، وهكذا صار أبناء الأمة المسلمة يضرب بعضهم في نحور بعض، أحياناً على مستوى الأسرة الواحدة.

لاشك أن مجتمعاتنا السابقة لمرحلة تداخلنا مع النسق الحضاري المعاصر كانت مجتمعات بدوية ورعوية أو زراعية ذات نمط تقليدي في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ووسائل الانتاج وأدواته، والتغيرات التي طرأت على عالمنا وفي بلداننا هي تغيرات نوعية خطيرة، ولم تكن مجرد تغيرات في الأشكال والكم فقط، ومنذ ثلاثة قرون ونحن ننادي بالتجديد والاجتهاد، ومفكرونا يقاربون ويقارنون وقد يتخيرون من هنا فتوى ومن هناك رأياً، لكن ذلك لم يؤد إلى إعادة تشكيل العقل المسلم، ولا إلى تجديد فقهه وفكره.

إن المطلوب لهذا العصر بالذات قد صار فوق طاقة الإنسان ولن يكون التركيب ممكناً بعد كل ذلك التفكيك الذي تم في طور الحداثة، ومابعد الحداثة إلا بهداية إلهية، والنبوة قد ختمت، والكتب السابقة قد حرِّفت، ولامخرج للعالم إلا القرآن وبيانه من السنة، على أن يستنطق القرآن الحلول أو يثار، كما يقول ابن مسعود:(ويحكم أثيروا القرآن واستثيروه فإن فيه علم الأولين والآخرين). وعلى أن يعود إليه أهله ففيه الشفاء والغناء إن شاء الله.

وسأعرض فيما يلي بعض الأسئلة المثارة لعلنا ندرك طبيعة وحجم المراجعة والتصديق والهيمنة القرآنية التي يحتاجها تراثنا.

أسئلة حول بعض الأحكام

تقسيم الأرض: قسم فقهاؤنا الأرض إلى قسمين: دار إسلام ودار حرب بحسب سيادة الشريعة على الأرض أو عدم سيادتها عليها، فدار الإسلام هي الأرض التي تطبق فيها أحكام الشريعة وتقام فيها الحدود، بقطع النظر عن كون غالبية السكان مسلمين أو غير مسلمين، فالعبرة بسيادة الأحكام الشرعية، أو بكون السكان يأمنون في تلك الدار بأمان الإسلام إذا كانوا مسلمين، وبأمان الذمة إذا كانوا غير ذلك، وأما دار الحرب فهي التي لاتطبق فيها أحكام الشريعة، ولاتقام فيها الحدود، أولا يأمن الناس فيها بأمان الإسلام وذمة المسلمين.

وقد زاد بعض الأئمة قسماً ثالثاً هو دار العهد، وذلك لتمييز البلدان التي ترتبط مع

المسلمين بمعاهدات أو اتفاقات دائمة أو مؤقتة.

وقد ترتبت على هذه القسمة جملة من الأحكام الفقهية بعضها ظرفي زماني مؤقت وبعضها أخذ شكل العموم، وقد تعرضت هذه القسمة والأحكام المتعلقة بها إلى كثير من سوء الفهم والنقد قديماً وحديثاً من مسلمين وغيرهم، وكان لها أثرها البالغ في الفكر والفقه والعلاقات المختلفة والدعوة، وتتخذ هذه القسمة ـ اليوم ـ حجة بأن المسلمين لايمكن أن يكونوا مصدر استقرار في العالم، لما في تعاليم دينهم ـ حسب زعم هؤلاء ـ من أحكام تنفي الآخر، ورغم أن المسلمين في جميع أنحاء العالم ـ اليوم ـ هم المعتدى عليهم وهم الذين يتعرضون لسائر أنواع العدوان غير أن جزءاً لايستهان به من تبريرات المعتدين لعدوانهم يستندون فيه إلى هذا التراث.

ولقد قدم الأقدمون ـ من علمائنا ـ مراجعات ومحاولات تصديق بالقرآن على هذا التقسيم، كان من أبرزها وأكثرها انسجاماً مع (عالمية الإسلام) مانقله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير عن القفال الشاشي مفاده: أنه يمكن تجاوز قسمة الأرض المألوفة لدى الفقهاء إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد إلى قسمة أخرى تنسجم و (فاعلية الإسلام وعالميته) وخواص شرعته ومنهاجه، والقسمة التي صرح بها أن تكون الأرض دارين: دار إسلام، ودار دعوة، فدار الإسلام هي التي يدين أكثر أهلها بالإسلام، وتعلو فيها كلمة الله، ودار الدعوة هي التي على المسلمين أن يبلغوها الرسالة، ويوصلوا إليها الدعوة، وأن أمم الأرض وشعوبها أمتان: أمة إجابة، وهي الأمة المسلمة، وأمة دعوة، وهي سائر الأمم الأخرى.

ولاشك أن هذا الذي قرره الشاشي، ومن بعده الرازي، تترتب عليه مراجعات لأحكام فقهية كثيرة ترتبت على القسمة الأولى، وفي مقدمتها، أن الدعوة تكون بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال والمحاورة بالتي هي أحسن ونوع آخر من العلاقات وتغيير في أولويات الدولة وسياساتها.

أما إذا قلنا بأنها دار حرب فهي إما دار محاربة فعلاً أو أن الحالة القائمة بيننا وبينها هي حالة حرب، أو أنه يتوقع أن تبدأ أو تنشب الحرب ضدنا في أي وقت، وهذا يقتضي نوعاً آخر من العلاقات مغاير لتلك المترتبة على الحالة الأولى، ولأولويات الدولة فيها وسياساتها.

ومن الصعب إذا اعتبرنا ديار الآخرين دار دعوة أن تعتبر آية السيف ناسخة لما يقرب من مائتي آية كريمة تحث وتحرض على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والبر بالآخرين والقسط إليهم، وحسن معاملتهم وغير ذلك.

كما أن كثيراً من المعاصرين قد أقروا تجاوز هذه القسمة من ناحية العلاقة بالآخر، كما ذهب إلى ذلك تصور الإصلاحيين في القرن الماضي وهذا القرن على المستوى الداخلي في بلدانهم حيث أفتوا بقبول مبدأ (المواطنة) المعاصر بديلاً عن قسمة المواطنين في دار الإسلام إلى مسلمين وذميين، بل لقد أفتى أحد الأفاضل بأنه يمكن التسوية بين المواطنين إلى حد أخذ الزكاة من غير المسلمين بديلاً عن الجزية مراعاة لمشاعرهم، ودرءاً لأية حساسية قد تنجم عن التفريق في الأحكام بين مواطنين في بلد واحد ودولة واحدة.

وهذا ـ أيضاً ـ اجتهاد تترتب عليه تغييرات كثيرة في أحكام فقهية كانت مستقرة لدى فقهائنا الأقدمين، والسؤال المطروح الآن: هل الأولى أن نستمر تحت ضغوط عالمية ومحلية بإحداث التغيير تلو الآخر بشكل جزئي، أو الأولى أن نحاول اكتشاف (منهجيتنا القرآنية المعرفية) وكليات شرعنا ومقاصد ديننا؟

ونراجع تراثنا وفقاً لتلك المحددات المنهجية القرآنية مختارين غير مكرهين، فالحلول الجزئية لن تستطيع أن تعالج الأزمة الفكرية، ولن تقدم الكثير في إعادة بناء العقلية المجتهدة المبدعة التي لاتُتِم نهضة، ولا يقوم عمران بدونها!!

وبذات المستوى تواجهنا ـ اليوم ـ التحديات الاقتصادية التي حاولنا أن نواجهها بما سميناه بـ(البنك اللاربوي) في الإسلام، وشكلنا اللجان الفقهية، وبدأنا نتخير من أقول الفقهاء الأقدمين ماينا سب الحالة، وكثيراً ماينظر البعض لهذه الأقوال نظرتهم إلى نصوص الشارع، فيجتهدون في داخلها، لاانطلاقاً من أدلتها، بل منها نفسها وأعيدت صياغة كثير من المذاهب الفقهية في مسائل الاقتصاد بلغة وصيغ معاصرة، وجرت تغييرات كثيرة شملت العديد من المسائل الفقهية، لكن المهتمين بهذه الأمور لايتوقع منهم أن يؤسسوا نظرية اقتصادية إسلامية، أو يبدأوا بصياغة فكر اقتصادي، ومبادئ اقتصادية إسلامية عامة يمكن أن تفصل الجزئيات بمقتضاها، كما لم تحدد طبيعة المجتمعات التي أنتج فقهنا الموروث فيها، والفوارق النوعية بينها وبين مجتمعاتنا المعاصرة، وفي هذه الحالة قد

لايتجاوز ماتفعله هذه الهيئات الموقرة تقديم مخارج جزئية آنية ومباشرة لن تمكننا من بناء تصور لما ينبغي أن تكون عليه صورة اقتصادياتنا الإسلامية في ظل أوضاع معقدة متغيرة..ومع ذلك فإن علينا أن نسأل إلى أي مدى يمكننا الاستمرار في ذلك؟ وكيف نقوم بهذه المراجعة ومتى ومن؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نتعامل مع (منهجية القرآن المعرفية) و (منهجية التأسي برسول الله صلىٰ الله عليه وآله) في تنزيل قيمه على الواقع؟ لنجيب بأنفسنا عن أسئلة حياتنا الإسلامية وواقعنا، ومعالجة مشكلات العالم من حولنا، وطلب الشفاء من مصدره وهو القرآن المجيد.

إنني أود أن أوكد أن أقوال فقهائنا من التنوع والكثرة بحيث يستطيع الإنسان أن يجد في كل نازلة من النوازل عدداً من الأقوال يستطيع طالب التشديد أن يجد فيها ما يستجيب لكل مستويات التشديد التي يريدها، ويستطيع باغي التخفيف أن يجد فيها كذلك سائر مستويات التخفيف والبراهين على ذلك كثيرة.

والسؤال الذي يشكل الأزمة ليس في هذا الجانب، بل في كيفية تجاوز هذا إلى (فقه حضاري)، (وأصول عمرانية) نابعين من عقلية مجتهدة مبدعة يمكن أن يجعلا الأمة قادرة على الوعي بمنهجيتها وشريعتها بشكل تخرج معه من أزماتها، وتسترد به عافيتها وتحقق في إطاره نقلتها المعرفية وانطلاقتها.

وهذا لايتم بدون العمل على تجديد الصلة بالوحي الإلهي والجمع بين قراءته وقراءة الكون، واستنباط ذلك النوع من الفقه الحضاري من قراءة هذين الأصلين معاً قراءة منهجية معرفية؛ ليتم التصديق بالقرآن في هذه المنهجية المعرفية على تراثنا كله والهيمنة عليه واستيعاب ماينبغي استيعابه، وتجاوز مايجب تجاوزه منه فما أكثر أبواب الفقه الأكبر والاصطلاحيّ الأصغر التي تحتاج منا إلى هذا التصديق والمراجعة!! فهل الأمة مستعدة لهذا؟ وإذا كانت مستعدة له، فهل هي قادرة عليه؟

نظرية المقاصد والواقع

يحيى محمد*

بين التفكير الماهوي والوقائعي

هناك سؤال قد يشكّل اليوم هاجساً كبيراً ينتاب الفكر الاسلامي حول علاقة الخطاب او التشريع بالواقع. ويمكن ضبطه بالصيغة التالية:

ماهو نوع التعامل الذي لجا اليه الخطاب لتحديد موقفه من القضايا المشخصة للواقع، فهل كان يطبق منطقاً ماهوياً او وقائعياً؟ وهل كان يفترض الوجودات الخارجية بانها تحمل ماهيات ثابتة ام وقائع متغيرة ليُجري عليها احكامه ومواقفه؟ وبالتالي فهل جعل عنوان تعامله مع المشخصات الخارجية تابعاً للقوالب الحدية والماهيات الكلية المغلقة من امثال: الاسلام والايمان والشرك والكفر وغيرها من المفاهيم الكلية العامة، ام انه قيّد هذه القضايا بحدودها الاعتبارية الذهنية وجعل المشخصات الخارجية تدخل ضمن تعامل آخر قائم على المغايرة تبعاً للملابسات الجارية في الواقع؟

ولكي نجنب انفسنا والقارئ معنا الخلط والغموض لا بد من ايضاح ما نقصده بالتعامل الماهوي وما يقابله من التعامل الوقائعي.

بادئ ذي بدء ان مفهوم «الماهوي» مستمد من معنى الماهية، وكذا مفهوم «الوقائعي» مستمد من معنى الواقع. فالمقصود بالماهية عبارة عن الطبيعة النوعية للشيء كأمر ثابت يتصف بالكلية والعموم. وما نقصده بالواقع فهو عبارة عن ذلك الشيء المشخص والملتبس

* باحث إسلامي عراقي مقيم في لندن.

مع غيره من المصاديق والصفات والطبايع الجزئية، واهم ما يحمله من خصوصيات هو خصوصية التغير والمرونة. ومن حيث المقارنة نلاحظ ان الماهية ذات طبيعة كلية لا تقبل التغير ولا الالتباس. في حين ان الواقع هو ذو طبيعة مصداقية لايكون إلاّ في وضع من التغير والتلبس الدائمين.

لكن حيث انه لا يوجد واقع من غير ما يقابله من ماهيات اعتبارية تطابقه؛ فالملاحظ ان التباس الواقعة بغيرها من الوقائع او الصفات يجعل من الواقع حاملاً لمصاديق الماهيات مجتمعة مع بعض حتى لو كان هذا الاجتماع والاتحاد يعبر عن نوع من التضاد او التنافر نتيجة التلبس والتغير، بخلاف ما عليه الماهيات التي لا تقبل التلبس والانفتاح. فالايمان مثلاً ذو طبيعة محددة من الناحية الكلية، فلا يمكن جمعها مع طبيعة أخرى، بل يظل المفهوم اشبه بالكائن الفرد الذي لا يقبل الانفتاح على غيره ليلتبس به، ما لم يكن في الأصل معبراً عن جمع عدد من المفاهيم الثابتة. اي ان هذه المفاهيم تصبح ضمن حقيقته الذاتية التي لا يمكن نزعها عنه. وبالتالي فانها ليست مورداً للتلبس مثلما يحصل الحال في الواقع. لهذا فان الايمان كمفهوم هو غيره كواقع. فمن حيث انه واقع نجده ملبساً بعدد من الصفات المختلفة التي تجتمع معاً في شخص واحد. كان يكون الشخص متصفاً بالايمان والشجاعة والعلم والكرم. وهي صفات تعود الى ماهيات مختلفة قد اجتمعت بعد ان لم تكن في شخص واحد. حتى انها قد تتنافر احياناً رغم انها مجتمعة وعائدة الى ذات الشخص. فقد يكون متصفاً بالايمان والعلم والشجاعة لكن في الوقت ذاته يتصف ايضاً بالشحة والبخل وسوء الخُلق. أو انه يتصف بصفات مترددة كأن يكون تارة سيئاً واخرى حسن الخُلق، او يكون كريماً وأخرى بخيلاً. وهي صفات متضادة إلاّ انها ترد على الشخص الواحد وتتلبس به مع سائر الصفات الاخرى. وهو أمر لا يتصف به عالم الماهية اطلاقاً.

والسؤال هو: هل الخطاب تعامل في ترتيب احكامه ومعالجاته للمصاديق الخارجية طبقاً لاعتبارات الماهية ام تبعاً لالتباسات الواقع وتغيراته؟ فهل نفهم ان الخطاب حينما يمقت الكفر انما يعني مقتاً للكافرين جمعاً وضرورة؟ وكذا هل حينما احب الايمان فانه يستلزم منه محبة المؤمنين كافة مهما كان أمرهم؟ وهل الدعوة الى محاربة الشرك تعني دعوة الى محاربة المشركين كافة بالضرورة؟ وبالتالي هل لا بد من ممارسة القياس المنطقي بجعل الماهيات الكلية مقدمات اساسية تتحكم في استتباع النتائج المحتمة؟

على انه يمكن صياغة السؤال بنحو آخر، وهو ان الخطاب دعا ـ مثلاً ـ الى محاربة المشركين وقتالهم، كما دعا الكافرين الى الالتزام بدفع الجزية وفرض « الصغار » عليهم، فهل هذه الاحكام صدرت طبقاً للعناوين العامة الكلية كالشرك والكفر، بحيث كلما وجد الشرك والكفر طُبق عليهما مثل تلك الاحكام، ام أنها صدرت بالنظر الى ملابسات الواقع المشكل من مثل تلك الصفات مع غيرها من الصفات الاخرى التي لم يُعلن عنها صراحة؟

صحيح انه من حيث النظر الفلسفي ان التعامل لا يصح ان يكون بغير اعتبارات تحكم الماهيات، فطالما ان الوقائع تنتمي الى ماهيات محددة؛ فان اي تعامل يأخذ الواقع بعين الاعتبار انما يكون بفعل تحكم الماهيات، وعند تضاد الماهيات وتنافرها لا بد من ترجيح بعضها على بعض آخر. فهذا أمر مفروغ منه بحسب المنطق الفلسفي للأمور.

لكن بحثنا انما هو بصدد الماهيات المعلنة على لسان الخطاب او المنتزعة منه، وذلك في قبال الوقائع غير المعلنة، سواء من حيث ذاتها او من حيث ماهياتها. ففي هذه الحالة هل نعد الخطاب يطبق منهج ما ينطق به من الماهيات فحسب، ام انه يراعي اخذ ما لم ينطق به، وبالتالي فانه يكون مراعياً لملابسات الواقع وما يشكله من مصاديق لماهيات اخرى غير مصرح بها؟ فهذا هو محل السؤال. وبالتالي فان الخلاف بين التفكير الماهوي والتفكير الوقائعي يتحدد بالموقف من المشخصات الخارجية ان كان قد اخضعها الخطاب الى نمط الماهيات المعلنة او المنطوق بها فحسب، ام ان الامر مفتوح للنظر كذلك في ملابسات الواقع. فبحسب التفكير الماهوي ان التعامل يجري على نحو واحد طبقاً لما هو معلن من ماهيات، ولو بطرق متعددة من الاستنتاجات البيانية الصرفة المعزولة عن أخذ الواقع بنظر الاعتبار. في حين يختلف الحال بحسب التفكير الوقائعي.

فاذا قلنا مثلاً: إن الخطاب نصّ على وجوب محاربة المشركين، وعلمنا في الوقت ذاته انه خصّ بذلك البالغين منهم واستثنى منهم النساء والشيوخ؛ فانه تتشكل لدينا حصيلة من المفاهيم العامة او الماهيات الكلية، وهي الشرك والبلوغ والرجولة. فلو انا وجدنا مصداقاً يحمل هذه المواصفات لكانت محاربة المشركين واجبة ومفروضة بحسب منطق التفكير الماهوي. وذلك لان الماهيات معلنة وجاهزة ولم يبق سوى ممارسة القياس المنطقي لننتهي بالنتيجة الحتمية من وجوب محاربة المشركين بحسب تلك الصفات. في حين انه بحسب منطق التفكير الوقائعي فان الامر قد يختلف ويتفاوت بحسب ما عليه

الواقع. ذلك ان الشرك تجب محاربته وهو امر مفروغ منه، لكن في الوقت ذاته اننا مطالبون من جانب آخر باحترام وتقدير ما نشهده من قيم رفيعة. وفي الواقع قد يجتمع الشرك مع هذه القيم في شخص واحد، وقد سبق ان علمنا ان المصاديق المتنافرة يمكن ان تجتمع وتتزاحم في الواقع، وبالتالي فقد يلزم من ذلك نوع من العمل بالموازنة والترجيح، بحسب ما تقتضيه الاهمية. فمثلما ان الله تعالى دعانا الى محاربة الشرك، فانه دعانا في الوقت ذاته الى تقديس القيم الروحية، خصوصاً اذا ما اعتبرناها من تجليات صفاته. وبالتالي فان المفاهيم المتضادة لا تقتضي التعامل الموحد، بل يشهد الوجدان على سلامة التغاير في المعاملة تبعاً للتنوع في الوقائع.

وحقيقة الامر ان منطق التفكير الوقائعي انما يتقوم بالاعتماد على تحكم ماهيات المقاصد الكلية العامة، فهو ايضاً من جانب يمارس تفكيراً ماهوياً، كما انه يمارس نوعاً من القياس، إلّا ان نتائجه تختلف عما عليه نمط التفكير الماهوي الذي حدد دائرته ضمن المنطوقات من الماهيات النوعية للاحكام من غير اضافة واقعية.

على ان ظاهر نصوص الخطاب اذا ما اخذت على نحو التجزئة والانفصال كحقائق مغلقة فانها تدل على النمط الماهوي، وبالتالي يصبح من المنطقي أن يقال: ما الذي يمنع النص من ذكر كافة التفاصيل التي تفيد المسلك الوقائعي، وعلى الأقل ابداء الطريقة العامة للمسلك؟ وهل يعقل أن يريد النص غير ما يظهره من معنى؟ مع هذا فان حقيقة الامر لا تضطرنا الى مثل هذه النتيجة لعدد من الاعتبارات التي تفضي الى قلب الاشكال رأساً على عقب. ولايضاح الموقف منهجياً لا بد من تحديد الشروط التي يتوقف عليها صدق المسلك الماهوي وسلامته. وكذا يمكن فعل نفس الشيء بالنسبة للمسلك الوقائعي.

فمن الشروط الاساسية لصحة المنطق الماهوي هو أن لا تتضارب مضامين النصوص فيما بينها. ذلك ان مثل هذا التضارب يجعل من الماهية الواحدة متضاربة في ذاتها. فلا يمكن على هذا الضوء بناء على أي قياس منطقي طالما ان المقدمات متناقضة. وهو حال لا يشترط فيه بحسب المنطق الوقائعي، بل على العكس انه يؤيد هذا المنطق تماماً. ذلك ان حل مثل هذا التضاد لا يكون إلّا بأخذ اعتبارات تغاير الواقع، حيث منها ينشأ تبرير التعارض والاختلاف في الاحكام.

كما ان من شروط صدق منهج الماهوي هو ان لا يتضارب مع حقيقة الواقع بأي نحو

من الانحاء، وذلك لضرورة استلزام ان تكون الماهية مطابقة للخارج. ومثل ذلك ان لا يفضي هذا المنهج الى معارضة مع مقاصد التشريع العامة. فلو افضى الى ذلك لدلّ على خطإ هذا المنهج، مثلما يقال نفس الشيء بصدد المنهج الوقائعي، ذلك من حيث انه يستند في الاساس الى المقاصد، وبالتالي فاي تعارض معها انما يفضي الى معارضة ذاتية، فضلاً عن معارضة التشريع وهدفه.

لكن يظل أن المنهج الوقائعي لا يمكنه أن يتخذ صفة مبررة من الناحية التشريعية للخطاب ما لم تكن هناك ادلة تثبت كونه مقبولاً من قبل تشريع الخطاب، وعلى الاقل لا توجد معارضة له بنحو ما من الانحاء. فمن غير ذلك يصبح هذا المنهج مؤسساً تاسيساً خارجاً عن حدود اعتبارات الدائرة التشريعية، مثلما يتصف به المنهج العلماني الذي يقف كدائرة في قبال دائرة التشريع، الامر الذي يجد رفضاً مطلقاً من قبل المنهج الوقائعي؛ لذا فمن الناحية التشريعية يتقوم هذا المنهج بعدد من الاعتبارات والادلة لسنا بصدد التفصيل في بحثها هنا لكنّا نجملها بالنقاط التالية:

١ـ انه بحسب المنهج الوقائعي فان الخطاب ذاته انما يتاسس بفضل المصدر المعرفي المستمد من الواقع ذاته. حيث ان المرتكز الأول الذي يقوم عليه هذا المنهج هو «الواقع»، وذلك كمصدر معرفي تتقوم على ضوئه سائر المصادر المعرفية الاخرى، ومنها المعرفة الناشئة من النص.

٢ـ يستفاد من الخطاب في نصوصه الغزيرة ما يؤكد صحة الاعتماد على الواقع كمصدر معرفي لا غنى عنه. مثلما يستفاد منه بشأن اتباع الطريقة العقلية الوجدانية. فالخطاب لا يكف من الحث على التعقل والتفكر والنظر في الآفاق لاجل التيقن والتحقيق.

٣ـ يلاحظ ان هناك قضايا كثيرة من نص الخطاب لا تُفهم ابداً من غير عرضها على الواقع ذاته. وبها يُعلم ان الخطاب قد عدّ الواقع ـ وكذا العقل ـ مصدراً مسلّماً به في الفهم. ذلك أننا لو اكتفينا بمجرد اللفظ والبيان اللغوي دون حساب للواقع؛ لكنا قد عرّضنا الخطاب الى التصادم معه، او لكان الخطاب يعبر عن لغة لا يفهم معناها، خاصة بالنسبة الى تلك النصوص التي تشكل من البداهة الرجوع في فهمها الى الواقع بما لا يتطلب ضرورة الاشارة اليه.

مع هذا يمكن القول: اننا اذا كنا نضطر في كثير من الاحيان للرجوع الى الواقع لفهم

غرض الخطاب وإن لم نجد اشارة من النص تلوّح الى ذلك؛ فانه في قضايا كثيرة أخرى لسنا مضطرين فعلاً الى الرجوع الى الواقع لفهمها. فهي قضايا مشكوكة يتنازع عليها كل من المنهجين الماهوي والوقائعي مع ان ظاهر النص يميل الى الفهم الماهوي؟

مع هذا فحقيقة الامر هو ان معاملة الخطاب للقضايا المشخصة في الخارج لا يمكنها ان تكون جارية بالمعنى الماهوي الذي تشبثت به الطريقة التقليدية للنظام المعياري، وذلك باعتبار ان المسار الذي سلكه الخطاب في معالجته للقضايا المشخصة كان يتصف بأمرين لا يتسقان مع النهج الماهوي، وهما باختصار كالاتي:

١ـ ما أبداه الخطاب من تعارضات في الجوانب الحرفية من النصوص. وهو أمر جعل الطريقة التقليدية للنظام المعياري تضطرب وتضطر الى ان تلجأ الى الأخذ ببعض المعارضات على حساب البعض الاخر، او أن تعمل على تقنين هذه التعارضات عبر عمليات التخصيص والتقييد والنسخ وما اليها. مع هذا لم تستطع أن تفلح في حل التعارضات لكثرتها، مما جعل الآراء تتضارب بشدة قديماً وحديثاً، من دون حل جذري لاصل المشكل.

والملاحظ ان الدلالة التي تفيدنا بها التعارضات اللفظية الاطلاقية تتناقض والمنهج الماهوي. ذلك اننا لو طبقنا عليها هذا المنهج لافضى الامر الى فرض مقولة التناقض والتضاد على أصل الخطاب، فيصبح بعضه يناقض البعض الآخر، او ان الماهية المنتزعة عنه انما هي ماهية متناقضة، وكل النتائج المترتب عليها لا بد ان تكون هي الأخرى متناقضة. وهو فرض لا يمكن قبوله، سواء من حيث الشهادة الوجدانية، او من حيث وجود البديل المناسب الذي دلّ عليه الخطاب بنحو ما من الانحاء، وهو صحة اللجوء الى الواقع لفهم غرض الخطاب كما اشرنا الى ذلك من قبل. الامر الذي يفرض صدق المنهج الوقائعي في فهمه للقضايا المثارة من قبل الخطاب.

٢ـ ما سلكه الخطاب من تعامل مع الواقع بحرية تامة من التنويع والتغيير، الأمر الذي لا يتسق مع التعامل الماهوي للقضايا، باعتبار ان هذا الاخير ليس له إلّا طريقة موحدة للتعامل مما يتفق مع حقيقة الماهية بأنها صورة موحدة لا تتقبل الانفتاح والالتباس بغيرها كما عرفنا.

هكذا فان القضايا المشكوكة يمكن حلها بما يُستكشف من الطريقة العامة لسلوك الخطاب إزاء المشخصات الخارجية، كما هو واضح من النقطتين الآنفتي الذكر.

يظل انه اذا كان هذا حال الخطاب فما هو الموقف العملي الذي ينبغي علينا ممارسته ازاء القضايا الخارجية المشخصة؟ فحالنا هنا بين أمرين:

فإما أن نتعامل مع هذه القضايا تعاملاً قائماً على المنهج الماهوي فنخالف بذلك ما سلكه الخطاب من جانب، كما وسنقع في دوامة لا تنتهي من التناقضات والصدام مع مقاصد التشريع والواقع... أو لا بد من ان نسلك طريقة المنهج الوقائعي فنكون بذلك قد حققنا الغرض من اعتبار الخطاب مصدر ارشاد والهام.

لكن قد نطرح التعامل بصيغة اخرى مختلفة كالآتي:

فنحن إما أن نحدد أنفسنا بذات ما نتصور من ان الخطاب قد وقف تماماً عند النتائج الاخيرة للقضايا التي أثارها، ولو في مرحلته النهائية بعد عمليات التصفية من النسخ وما اليه... او أننا نتجاوز هذا الحال ولا نتقيد بما توقف عنده الخطاب.

ويلاحظ في هذا الطرح اننا لو أبدينا انحيازنا الى الفرض الاخير فان ذلك سيثير عند القارئ شكلاً من أشكال الحرج الشرعي بما لم يلحظ في الطرح الأول. بل ان الكاتب لا يخفي هذا الحرج من نفسه اذا ما نظر الى الأمر بذات الصورة التي ينظر اليها القارئ. وقد يقال ان هذا ما يتفق مع الطرح العلماني الذي يجرؤ على ان يكون التعامل متجاوزاً لما انتهى اليه الخطاب.

وكمسعى لدفع هذا الحرج دعنا نجمع ما بين الطرحين الآنفي الذكر في صيغة جديدة قد تكشف عن الغرض المراد بوضوح اكثر.

دعنا نقول: اننا اما ان نتعامل مع القضايا المشخصة طبقاً لمفهوم الماهية فنكون قد التزمنا بالوقوف عند حد ما انتهى اليه الخطاب، لكنا قد خالفنا منهجه في المعالجة وورطنا انفسنا بمزيد من التعارضات الذاتية والوقوع في الصدام مع كل من مقاصد التشريع والواقع... او لا بد من ان نلجا الى المنهج الوقائعي، فنكون قد تاسينا بطريقة الخطاب ورفعنا عن انفسنا حرج التناقضات والصدام مع المقاصد والواقع، وإن كلفنا ذلك عدم التقيد بالكثير من الاحكام البادية في النص، اذ العبرة في المقاصد لا الاحكام ذاتها.

ويلاحظ أننا في الطرح الجديد قد قربنا الصورة الى ذهن القارئ وان لا زال هناك ما يعتريها من غشاوة بما لا يتسع المجال الآن لرفعها. لكنا فقط نشير الى نقطتين بهذا الصدد ونرجئ التفصيل الى محل آخر مناسب، ومنه ما سيأتي فيما بعد:

١ـ اننا في هذا الطرح نفترض حتمية اسقاط احكام الخطاب في صدام مع مقاصده

ومع الواقع؛ اذا ما انتهجنا المسلك الماهوي بالالتزام المطلق بالاحكام المقررة لدى الخطاب.

٢ـ ان ما عبّرنا عنه من عدم التقيد بالكثير من احكام الخطاب طبقاً للنهج الوقائعي؛ ليس في اصله وحقيقته يعبّر عن فك التقيد، بل انه يفسر صلة هذه الاحكام بالواقع الخاص طبقاً للمبدإ الاصولي القائل بان تغير الموضوع يفضي الى تغير الحكم. وهو امر يجعل من المعالجة بعيدة كلية عن الطرح العلماني.

كيف والملاحظ ان فهم النص ليس بوسعه ان يكون متسقاً في كثير من الاحيان ما لم تؤخذ الدلالة الواقعية بعين الاعتبار؛ مما يؤكد صدق المنهج الوقائعي. ذلك ان الامر لا يتوقف عند حدود الاحكام وانما يشمل مختلف قضايا النص التي لها علاقة بالمشخصات الخارجية.

فمثلاً من منا يشك في ان مثل قوله تعالى: ﴿**فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض**﴾؛ لا يفهم بغير قرينة الواقع الدال على ان المراد ليس هو الظاهر من الارادة، باعتبار ان الحس كاشف على انعدام الارادة فيه، مثلما حملها الاشعري على المجاز[١].

وكذا مثله يقال في قوله تعالى: ﴿**واسال القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها**﴾، وقوله: ﴿**وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة**﴾، حيث المراد في ذلك اهل القرية وليس ذاتها باعتبارها بقرينة الواقع ليست مورداً للسؤال ولا مورداً للظلم والادراك، لذلك حملها الشافعي على المجاز[٢].

ومثله ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ومن اياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت، ان الذي احياها لمحيي الموتى**﴾. فمن حيث الواقع لا يمكننا ان نعتبر الارض خاشعة على الحقيقة. مع أننا لو حملنا كل ما في النص على وجه الحقيقة لوقعنا بالتناقض، اذ كيف يمكن التوفيق بين اعتبار الارض خاشعة في الوقت الذي تكون فيه ميتة لم يتم إحياؤها بعد؟

ومثله قوله تعالى: ﴿**يقلّب الله الليل والنهار**﴾، وقوله: ﴿**وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماءً**﴾، وقوله: ﴿**وينزل عليكم من السماء ماءً**﴾، وقوله: ﴿**ألم ترَ أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً**﴾، حيث لولا قرينة الواقع لربما كنا نفهم أن عمليات تقليب الليل والنهار وارسال الرياح وتنزيل الماء وزجي السحاب والتاليف بينه ثم جعله ركاماً؛ كل ذلك يجري بشكل مباشر منه تعالى من غير وسائط سننية.

كذلك قوله تعالى: ﴿**تدمر كل شيء بامر ربها**﴾، حيث يلاحظ من جهة الواقع ان الريح لا يمكنها ان تدمر كل شيء في عالم التكوين والخلق، وما تدمره انما هو شيء جزئي بسيط قياساً مع ما موجود على سطح الارض.

ومثله قوله: ﴿ **واتاكم من كل ما سالتموه**﴾، وقوله: ﴿**واوتيت من كل شيء**﴾. ونحن نعلم بالواقع ان الله تعالى لم يعطنا كل ما نريد، فلا بد ان يكون المقصود كما يكشف لنا الواقع هو انه هيّأ لنا كل الحاجات والمتطلبات اللازمة لبقاء الانسان وكماله.

وقوله: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**﴾. وواضح بان الكتاب لم يبين كل شيء على اطلاق، لذا فلعل المراد هو تبيان المبادئ والاصول المتعلقة بالدين والهداية.

وكذا قوله: ﴿**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام**﴾، لا يمكن حمل ما جاء في آخر الاية على معنى ان الله وحده المستاثر بعلم الذكورة والانوثة كما فهم ذلك المفسرون[٣].

وما جاء في قوله تعالى: ﴿**والله لا يهدي القوم الكافرين**﴾، وقوله: ﴿**ان الله لا يهدي القوم الظالمين**﴾، وقوله ﴿**ان الله لا يهدي القوم الفاسقين**﴾. فمن منا لا يشك بانه لا يمكن أخذه على اطلاقه الظاهر لعلمنا واقعاً بهداية الكثير من الكافرين والظالمين والفاسقين.

وكذا يقال نفس الشيء بخصوص قوله تعالى: ﴿**إن تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم**﴾، حيث بقرينة الواقع نعلم انه لا يمكن حمله على الظهور الاطلاقي.

وكذا قول نوح (ع): ﴿**ولا يلدوا إلاّ فاجراً كفاراً**﴾. ولا شك انه بقرينة الواقع لا يمكن حمل الآية على الظهور الاطلاقي، بل ان الواقع كاشف عن مضمون الاية ولكن من غير حتم ولا اطلاق، وذلك بفعل الضغط الاجتماعي.

وقوله تعالى: ﴿**ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت**﴾، مع انه يوجد اختلاف في الخلق من جهة الاضداد والصغر والكبر وما الى ذلك، فالمراد هو الخلل والعيب والنقصان ﴿**فارجع البصر هل ترى من فطور**﴾.

وقوله: ﴿**خلق الانسان هلوعاً**﴾، مع ان الانسان في حال خلقه لا يتصف بذلك، فالمعنى هو كونه مقدراً فيه الهلع، ويفسره ما جاء بعدها من الاية.

ومثله قوله تعالى: ﴿**ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون**﴾، حيث من المعلوم ان حزب الله غُلب في زمن النبي (ص) وبعده مرات

عديدة، لذا فبهذه القرينة من الواقع فسّره المفسرون بان المراد بالغلبة هو بالحجة والبرهان[٤].

ومثل ذلك قوله تعالى ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾. اذ الواقع يدلنا على ان الكافرين تحكموا بالمؤمنين في كثير من الاحيان؛ مما يعني بانه ليس هذا المراد قطعاً، لهذا اعتبر البعض ان المقصود بالسبيل هو الحجة[٥].

وكذا قوله ﴿**ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾. ونحن نعلم واقعاً ان الاسلام لم يغط الاديان الاخرى، مما قد ينبئ بعودة الاسلام وظهوره التام.

ثم كيف نفسر النصوص التي تتحدث عن قضايا الواقع مجملاً من غير النظر اليه ومعرفة احواله، كالايات الخاصة بالسنن الاجتماعية مثل آية التسخير، وآية دفع الناس، واية: ﴿**ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم**﴾، مع ان الكشف هنا متبادل بين النص كمجمل والواقع كمفصل؟ بل وكيف نفسر بعض القضايا العقائدية التي لها علاقة بالمشخصات الخارجية مثل قضية القضاء والقدر؟ حيث يعلم ان النصوص فيها متعارضة، وأن هذا التعارض لا يكشف عنه إلاّ من حيث النظر الى الواقع والكشف عن قوانينه[٦]. لهذا انك لا تجد لهذه المشكلة حلاً داخل المألوف من نظامي الفكر الاسلامي (الوجودي والمعياري)، وذلك لتغييب الواقع عن الاعتبار والنظر، مما لا يسعنا تفصيل ذلك هنا.

على ان نفس الشيء يمكن استخلاصه من ضرورة الاعتماد على قرينة العقل في فهم النصوص التي لها علاقة بهذا الجانب، مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ان الله على كل شيء قدير**﴾، حيث من الواضح بدلالة العقل ان الآية لا يفهم منها الاطلاق، فتكون القدرة متعلقة بكل شيء بما في ذلك المستحيلات كخلق الشريك في الالوهية، او خلق التناقض، وجعل الواحد المضاف الى اخر مثله لا يساوي اثنين، وجعل الجزء اعظم من الكل. وكذا مثل ما جاء في قوله: ﴿**قل الله خالق كل شيء**﴾، حيث بدلالة العقل لا يمكن ان يكون علمه وقدرته وسائر صفاته الذاتية داخلة في خلق الله... الى غير ذلك من النصوص.

مهما يكن فقد بدأنا نعمل فعلاً على فتح باب خطير من الدراسة المستجدة لما تستخلصه من مكامن النص وتدخله في ساحة مفتوحة لا تقبل الانغلاق[٧].

المقاصد والمفارقة بين علم الكلام والفقه

لا اعتقد ان هناك مسألة اخطر واهم من المقاصد في البحوث الفقهية. واذا اخذنا باعتبار ان لهذه القضية جنبة كلامية وانها كانت محط مفارقات بين علمي الكلام والفقه؛ فان المسألة تزداد خطورة واهمية. فمن المعلوم ان علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين. احدهما هو ان تأسيس الفقه يتوقف اساساً على قضايا أصول الفقه المحررة في علم الكلام، فمن غير اثبات هذه القضايا فانه لا تقوم للفقه قائمة، وبالتالي فان الفقه بلا كلام كالشجر بلا جذور فلا تمد اليه مستلزمات الحياة. اما الامر الاخر الذي يهمنا فهو ان لعلم الكلام صفة توجيهية مؤثرة على علم الفقه، ذلك ان مطارح علم الكلام هي مطارح كلية اصولية قد تؤثر بشكل او بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن ابرز الامثلة على ذلك قضايا التحسين والتقبيح التي تبحث في علم الكلام، لكن يستفاد منها في علم الفقه. فمثلاً ان قاعدة البراءة الاصلية تستند لدى عدد من المذاهب الى مقولة الحسن والقبح العقليين، وذلك تحت عنوان قبح العقاب بلا بيان.

لكن بالرغم من الصفة التوجيهية التي يحملها علم الكلام إزاء الفقه فانا نجد احياناً بعض المفارقات التي تنتاب العلاقة بينهما على صعيد المذهب الواحد، ومن ذلك ما يتعلق بقضية المقاصد. فالاشاعرة رغم انهم في علم الكلام يعولون على نفي الغرض والتعليل والحكمة في الفعل الالهي[٨]، وبالتالي فان فكرة المقاصد منتفية لديهم ـ على الاقل في مجال الفعل والخلق ـ باستثناء ما ابداه بعضهم من تردد في كتبه كما لدى الغزالي؛ لكن مع ذلك فان هذه الفكرة حاضرة لدى المتاخرين منهم على الصعيد الفقهي. وقد كان الاشعري واتباعه ومن لف حوله من الفقهاء يعدون علل الشرع لا تخرج عن كونها مجرد امارات وعلامات محضة مثلما هو الحال في سائر امور الخلق، حيث ارتباط الاقتران بالاشياء انما هو ارتباط عادي ليس بينهما ربط سببي ولا علة ولا حكمة ولا تاثير[٩].

ورغم ما يلاحظ من ان هذه النظرية تبغي اقامة جسر رابط من الاتساق بين علمي الكلام والفقه، وذلك بتمديد الاعتبارات المعوّل عليها في العلم الاول وسحبها الى العلم الآخر؛ إلاّ ان واقع الامر لا يخلو من مفارقة وتناقض، سواء في الكلام او الفقه. ففي كلا هذين العلمين يلاحظ ان نظريتهم تستلزم العناصر الغائية التي استبعدوها، حيث ان وجود الامارة والعلامة في علاقات الاشياء هو في حد ذاته لا

يمكن ان يفسر إلاّ على نحو الاعتراف بمبدإ القصد والغرضية، وذلك طبقاً لمنطق حسابات الاحتمال. فلو أنا أخلينا الساحة الالهية من الغرض والحكمة في العالمين التكويني والتشريعي؛ لكان من المستحيل ان ندرك أي أمارة وعلامة بين الاشياء يمكنها ان تهدينا الى معرفة القوانين العادية في عالم التكوين، وكذلك القوانين القياسية في عالم التشريع.

وبعبارة أخرى، اذا توخينا منطق الاحتمالات فان فرض نفي الغرض الإلهي لا بد أن يستلزم كماً هائلاً جداً من الامكانات المحتملة للمشيئة الالهية التي فيها تكون الامور غير منظمة ولا متسقة بالكامل سوى امكان واحد فقط في عالم التكوين، ومثله في عالم التشريع، وجميع هذه الامكانات تكون متساوية الاحتمال، حيث لا مرجح لبعضها على البعض الآخر اتساقاً مع فرضية نفي الغرضية. لذا فان قيمة احتمال تحقق الاتساق الكامل في علاقات الاشياء للعالمين الآنفي الذكر هي في غاية الضآلة وسط العدد الهائل من الامكانات المحتملة. وعليه فانه طبقاً لحسابات الاحتمال أن تحقق الامكان ذي العلاقات المتسقة لا يكون معقولاً أبداً تبعاً لفرضية نفي الغرضية، بينما هو معقول للغاية تبعاً للمبدإ المقابل. أي أن إدراكنا لوجود الاتساق في العالمين هو دليل تام على اثبات مبدإ الغرضية والحكمة. وهو أمر ينطبق على عالم التكوين بلا ادنى شك لقوة ما فيه من نظام وتكامل واتساق، كما ينطبق ايضاً على عالم التشريع، لكونه هو الآخر يمتلك الاتساق والنظام الذي يكشف بما لا مزيد عليه من الاغراض والمقاصد الواضحة، وبالتالي فان انتظام التشريعات واتساقها دالة بحسب منطق حسابات الاحتمال على وجود الحكمة في التشريع، حيث يكسب قيمة احتمالية قدرها مجموع احتمالات الامكانات الاخرى المقابلة، وهي قيمة كبيرة جداً تتحول الى قطع ويقين من الناحية العملية. على هذا فان فكرة الاشاعرة تنطوي على التناقض، فهي تستبعد من جانب مبدأ الغرضية، لكنها بمقولتها تفضي الى الاخذ بها لا محالة.

هذا من جانب، ومن جانب اخر هو ما ظهر من تناقض لدى المتأخرين من الاشاعرة الذين اعترفوا بوجود مقاصد وعلل محددة في الشرع، في حين انهم نفوا ذلك على صعيد عالم التكوين. ومن هؤلاء الامام الجويني وتلميذه الغزالي في بعض كتبه، والامدي في (الاحكام)[١٠] والشهرستاني في (نهاية الاقدام)، والفخر الرازي في بعض كتبه. وقد عدّ الشاطبي هذا الاخير ممن اضطر في كتبه الاصولية ان يدافع عن علل

الاحكام مثلما في كتابه (المحصول في اصول الفقه) بما لا يتسق مع كتبه الكلامية، حيث اعتبر تلك العلل بمعنى العلامات المعرّفة للاحكام الشرعية[١١]. فلدى هؤلاء أن المقاصد والعلل غائبة على صعيد الخلق والايجاد، لكنها حاضرة على صعيد الامر والتشريع، او أنها غائبة على نحو الكلام والعقيدة وحاضرة على نحو الفقه والشريعة. مع ما يلاحظ ان الخلقَ والتشريعَ كليهما من قبل الله تعالى، فذاك عبارة عن خلقه وتكوينه، وهذا عبارة عن امره ونهيه، وكلاهما عبارة عن كتابين، تكويني وتدويني. وعليه كيف يتسق القول بوجود مقاصد واغراض لله في التشريع دون ان يكون له مثلها في الخلق والتكوين؟!

يضاف الى انه بحسب الاستقراء وحسابات الاحتمال نرى ان تشخيص المقاصد في الشريعة يبعث على تاكيد صحة ما يستنتجه الوجدان العقلي المستقل بخصوصها. اي ان المصالح المقصدية المدركة بالعقل هي صحيحة لا من حيث ادراك العقل القبلي مستقلاً فحسب، بل حتى من جهة ما يدل عليه الاستقراء وحسابات الاحتمال طبقاً للمقارنة بين النتائج العقلية المستقلة والنتائج الشرعية، وذلك لان تطابق منتجات التشريع ومنتجات العقل لا يمكن ان يكون صدفة ما لم يكن هناك وحدة تجمعهما معاً. الامر الذي غاب على الشاطبي، رغم اعترافه بوجود المقاصد والغايات التي يدل عليها الاستقراء الشرعي من حيث ان الاحكام موضوعة لمصالح العباد[١٢]. اذ انكر ان تكون هذه المصالح والمقاصد مما يمكن ان تُدرك بالعقل المستقل، وظل مخلصاً في هذه الناحية مع الاتجاه الاشعري برفض نظرية الحسن والقبح العقليين، وإن خالفهم في اثبات تلك الغايات والمقاصد[١٣]. لكن الاشكال الذي يواجهه الشاطبي في هذا الصدد هو ان اعتماده على منهج الاستقراء في اقرار المقاصد الشرعية هو ذاته يمكن توظيفه في توكيد قضايا الوجدان العقلي الخاصة بادراك الحسن والقبح، حيث ان التوافق الحاصل بين الاحكام والاصول الشرعية وبين قرارات العقل لا يمكن ان يكون صدفة بحسب منطق الاستقراء وحسابات الاحتمال، لذلك فبنفس المنهج الذي اعتمده الشاطبي يثبت خطأ نظريته في عزل العقل عن التشريع.

على ان المفارقة التي وجدناها بين الفقه والكلام لدى متاخري الاشاعرة؛ نجدها بشكل اخر لدى الامامية الاثني عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدإ الغرضية، وان العقل قادر على كشف الغرض والحكمة من الفعل الالهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك

بغرض التكليف وحكمة التشريع على النحو الاجمالي. لكنها في علم الفقه تجد العقل عاجزاً عن ادراك مقاصد الاحكام الشرعية. فالعقل الذي تؤمن بقدرته الكشفية المفتوحة في علم الكلام هو غير ذلك العقل الذي تعترف بعجزه عن ان يدرك مقاصد التشريع وملاكات الاحكام إلاّ على نحو ما ينص عليه الشارع. وهذا يعني ان المقاصد وإن سُلّم بوجودها في التشريع إلاّ انها كالمنفاة لعدم امكان ادراكها ومن ثم توظيفها، خلاف ما هو عليه الحال في الكلام. الامر الذي يفضي الى نوع من المفارقة، حيث قدرة العقل على الاثبات في هذا العلم الاخير وعجزه عن ذلك في الفقه.

بذلك يكون الاتجاهان الامامي والاشعري حاملين لمفارقتين مقلوبتين ومتعاكستين. فمن الناحية المنطقية ان من المفترض والمتوقع ان تلجأ الاشاعرة الى نفي المقاصد من التشريع، ونفي ان يكون للعقل قدرة على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالاجتهاد ومنه القياس ما لم يدل على ذلك النص صراحة يلزم الوقوف عنده، وحتى في هذه الحالة يفترض ان لا ينبني الاجتهاد على التعليلات والاغراض، باعتبار ان ذلك يعود بها من جديد الى قبول فكرة المقاصد والاغراض الالهية التي يقتضي الامر نكرانها؛ اتساقاً مع اتجاهها الكلامي في نفي مبدإ الغرضية.

كذلك من المفترض والمتوقع ان تلجأ الامامية الى العكس، وهو ان تؤمن بقدرة العقل الاجتهادية عبر النصوص في الكشف عن مقاصد التشريع والعمل بالقياس المعلل اتساقاً مع ايمانها الكامل بمبدإ الغرضية والقدرة العقلية على كشف الحكمة والاغراض على صعيد الفعل الالهي ومبرر التكليف.

لكن تظل المفارقة التي هي عليها الامامية مفهومة ومبررة، حيث أن إبعادها للعقل عن الممارسة الاجتهادية التي تتضمن التعليل والقياس وكشف المقاصد؛ انما يعود الى ما تستند اليه من النصوص الكثيرة المانعة عن ممارسة مثل ذلك الدور، وهي النصوص المروية عن اهل البيت عليهم السلام. لهذا أجرت الفاعلية العقلية ضمن اطار القضايا الكلامية دون الفقهية. مع هذا يمكن القول ان الفقه لدى الامامية لم يتقولب على قالب واحد، بل أخذ اشكالاً متعددة وابعاداً تطورية مختلفة. فاذا كان أغلب المتقدمين منهم اقفلوا الباب بوجه العقل وأوصدوه، معولين في ذلك على صرف الجوانب الحرفية للنصوص بلا أدنى أثر للاجتهاد؛ فان أغلب المتأخرين كانوا على خلاف ذلك، حيث

أبدوا اهتماماً متزايداً في قضايا الاجتهاد وتوظيف العقل ولو ضمن حدود. لكن الامر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الاسلامية، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية ورد الاعتبار للنظر الى المقاصد بعد ما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في اطارها الاجتهادي، طالما انها بعيدة عن ان تنتزع من النصوص. ففي ايران اليوم نجد خطوة اولية وبداية مفتوحة لمطالبة الفقه الامامي للتحدث عن حجية المصالح والمقاصد التي يمكن للعقل ادراكها من الواقع وإن لم تستنبط من النصوص وآلياتها. وهي خطوة أخذت طريقها نحو الممارسة وإن لم تُستحكم بالتنظير لحد الآن، لكنها تظل ـ على أي حال ـ مبشّرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو اجتهاد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق بين تمسكها العقلي المفتوح في علم الكلام وبين اعتباراتها الاجتهادية في علم الفقه. بينما ظل الحال مع الاشاعرة كما هو من المفارقة والتناقض من غير رفع ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم لا زالوا متمسكين بذات القالب الكلامي من نفي مبدإ الغرضية، وإن وضعوا الى جنبه ما ينقض ذلك في مقولاتهم الفقهية.

ما هي مقاصد الشريعة؟

يبدو ان أول الداعين الى فكرة المقاصد العامة للشريعة هم الاشاعرة. فأول من يطلعنا ببحث ذلك هو الامام الجويني، ثم تلميذه الغزالي، حتى يستكمل البحث غايته عند الشاطبي الذي اقترنت فكرتها باسمه، لكثرة ما اشبعها بالبحث والتفصيل بما لم يسبقه نظير من قبل، ولم يأتِ من يضيف اليه شيئاً ذا اهمية من بعد.

والمقاصد لدى علماء الاصول على عدة مراتب من المصالح. فقد سبق للجويني في (البرهان) ان حدد المعاني المناسبة على مراتب بحسب قوتها، وهي خمس ليس في كل منها ما يتممها، وذلك كالاتي:

١ـ الضرورات

٢ـ الحاجيات

٣ـ المكرمات او التحسينات مما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة او دفع نقيضها. والجويني يعتبر انه يجوز ان يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وازالة النجس.

٤ـ وهو يشابه القسم الثالث من حيث انه لا يستند الى حاجة او ضرورة، لكن ذلك

القسم يعد خروجاً عن قياس كلي، في حين ان هذا القسم مصرح بندبه ابتداءً.

٥ـ التعبديات التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى، كما في العبادات البدنية المحضة.

وجميع هذه المراتب عند الجويني ليس فيها ما يتممها، خلافاً لرأي من جاء بعده من الاصوليين كالغزالي والشاطبي. كذلك ان هذين العَلَمين حصرا المقاصد في ثلاثة فقط هي الضرورات والحاجيات والتحسينات او الكماليات، ولكل منها ما يتممها، الامر الذي استقر عليه علماء المقاصد من الاصوليين.

المقاصد ومراتبها

اعتقد علماء المقاصد من امثال الشاطبي ان المراتب الثلاث للمصالح هي مستنتجة بالاستقراء وشاملة لجميع الاحكام، اي لا يوجد حكم إلاّ وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متمماتها. وهي كالاتي:

أ ـ الضرورات

ويقصد بها الحفاظ على ما هو ضروري للناس بدونه تختل مصالحهم وتفسد. لكن اختلف في تحديدها، والغالب في العلماء انهم لم يجعلوها اكثر من خمس مع وجود اختلاف جزئي حول بعضها. فعند الغزالي هي عبارة عن المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال[١٤]. وتابعه في ذلك الامدي[١٥]، وكذا ما ذهب اليه الشاطبي[١٦]، والشوكاني[١٧]. وزاد بعض المتاخرين حفظ الاعراض، حيث «ان عادة العقلاء بذل نفوسهم واموالهم دون اعراضهم»[١٨].

وجاء في (تنقيح الفصول) للقرافي ان العلماء اختلفوا في عددها، فبعضهم يقول: الاديان عوض الاعراض، وبعضهم يذكر الاعراض دون الاديان[١٩]. كما ان البعض يُلحق النسل ضمن المحافظة على النفس كالاستاذ عبد الوهاب خلاف، واخر يستقل بذكر النسل ويضع تحته الاعراض كالشيخ ابي زهرة متبعاً في ذلك الغزالي ومن على شاكلته[٢٠].

والامثلة التي تذكر ضمن الضرورات هي كالاتي:

١ـ الحفاظ على الدين: ويدخل فيه ما شُرع لاجله من احكام العبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وغيرها، حيث الغرض منها اقامة الدين بما يُصلح

المكلف في اخرته، إذ «لو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى»[٢١]. لهذا شُرع لحفظه العديد من الاحكام كالعقوبات الخاصة بالمرتد والمبتدع وما الى ذلك.

٢ـ الحفاظ على النفس: وينضوي تحته كل ما شُرع لاجله من الاحكام التي تحفظ النفس من ايجاب المأكل والمشرب والمسكن والملبس، وكذا القصاص والدية وتحريم الالقاء بها في التهلكة وما الى ذلك. وأضاف الاستاذ ابو زهرة الى ذلك؛ المحافظة على الكرامة الانسانية رغم انه عاود الذكر لها ضمن التحسينات[٢٢].

٣ـ الحفاظ على العقل: واهم ما شُرع لاجله تحريم المسكرات وعقوبة تناولها.

٤ـ الحفاظ على العرض: ويدخل فيه ما شرع لاجله الحدود الخاصة بالزنا والقذف وما الى ذلك.

٥ـ الحفاظ على النسل: حيث أُلحق فيه ما يعود الى العرض من الاحكام كعقوبة الزنى والقذف وما اليهما[٢٣]. وربما كان الاولى ان يكون هذا الاصل داخلاً ضمن قسم الحفاظ على النفس.

٦ـ الحفاظ على المال: ولاجله يوجد عدد كبير من التشريعات من الاحكام الاقتصادية؛ كاباحة البيع وسائر العقود المالية والمبادلات التجارية، وحرمت لاجله السرقة والغصب والغش واتلاف المال والربا والغرر وما اليها.[٢٤].

ب ـ الحاجيات

ويقصد بها تحقيق ما بحاجة اليه الناس من رفع المشقة وتيسير امور حياتهم، مثل الرخص الشرعية كافطار المريض والمسافر في رمضان، وقصر الصلاة الرباعية للمسافر، والصلاة قعوداً لمن هو عاجز عن القيام، ولزوم التيمم لمن لم يجد الماء، وعدم المؤاخذة في الخطإ والنسيان والاكراه، وغير ذلك من الرخص لرفع الحرج عنهم، كذلك اباحة السلم والعرايا والمساقاة والمزارعة وسائر العقود سداً لحاجة الناس[٢٥].

ج ـ التحسينات

اما التحسينات فهي تحقيق ما هو حسن للناس على وفق ما عليه المروءة ومكارم الاخلاق، والتي يدخل فيها احكام الطهارات وستر العورات وآداب المعاملات والندب والنهي عن المثلة والغدر وقتل الاعزل والنساء والصبيان والرهبان في الجهاد، وكذا حُرم

لاجلها الغش والتدليس والتغرير والاسراف والتقتير، كما ونهي عن التسعير وبيع الانسان على بيع اخيه[٢٦].

د ـ المتممات

كما وشرع الشارع احكاماً اخرى تتمم تحقيق المقاصد في المصالح الثلاث. فمثلاً في الصلاة ان ما يتممها هو اقامتها جماعة واعلانها بطريقة الاذان. وكذا انه حيث حرم الشارع الزنا لحفظ العرض فانه تممه بتحريم الخلوة بالاجنبية سداً للذريعة، وكذا جعل كل ما لا يتم الواجب إلاّ به واجباً، ومثله كل ما يؤدي الى المحظور محظوراً، وغير ذلك من الاحكام المتممة.[٢٧]

العلاقة بين المراتب المقصدية

اعتبر الشاطبي ان المقاصد الضرورية في الشريعة هي اصل للمقاصد الحاجية والتحسينية، اذ لو فرض اختلال الضروري باطلاق لاختل كل من الحاجي والتحسيني، اما العكس فلا يلزم، وإن كان قد يلزم من اختلال التحسيني باطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وكذا لو اختل الحاجي باطلاق للزم عنه اختلاف الضروري بوجه ما. وعليه لاجل المحافظة على الضروري لا بد من المحافظة على الحاجي، وكذا فانه لاجل المحافظة على الحاجي ينبغي المحافظة على التحسيني، فالتحسيني يخدم الحاجي، والحاجي يخدم الضروري، وبالتالي فالضروري هو المطلوب. هكذا يرتب الشاطبي مطالب خمسة كالاتي:

١ـ ان الضروري اصل لما سواه من الحاجي والتحسيني.
٢ـ ان اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين باطلاق.
٣ـ لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.
٤ـ يلزم من اختلال التحسيني باطلاق او الحاجي باطلاق اختلال الضروري بوجه ما.
٥ـ ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني لاجل الضروري[٢٨].

نقد النظرية

من الواضح ان لنظرية المقاصد أهمية كبرى في التشريع، وهي بصورتها المالوفة

تحتاج الى مراجعة ونقد. لذا سنجعل نقدنا لنظرية المقاصد على قسمين، احدهما يتناول المراتب الثلاث وعلاقاتها ببعضها، والآخر يقتصر على المرتبة الاولى لاهميتها، وذلك كالآتي:

١ـ نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد

يمكن تقسيم هذا النقد الى ملاحظات اشكالية واخرى تاسيسية كالآتي:

أ ـ النقد الاشكالي

١ـ يلاحظ من جانب ان الاصوليين وإن اتفقوا على تصنيف المراتب المصلحية الى ثلاث منذ الغزالي؛ إلاّ انهم لم يتفقوا على اقسام هذه الاصناف، كما لم يتفقوا على رد الاحكام اليها، وظهر هناك العديد من الاختلاف في التوزيع والادخال. ومن ذلك خلافهم حول قسم الاعراض؛ تارة بابداله عوض الاديان، وأخرى باضافته مستقلاً، وثالثة بإلحاقه ضمن الحفاظ على النسل. وكذا مع هذا الاخير؛ تارة بجعله مستقلاً، وأخرى بإدخاله ضمن الحفاظ على النفس. وعلى هذه الشاكلة ما حصل من خلاف حول الحاق مطلق البيع، فبعضهم يضعه ضمن الضرورات كالذي فعله الامام الجويني، وآخر يراه ضمن الحاجيات[٢٩].

كذلك ان بعض الاحكام أبعدت عما يناسبها من أقسام أو عناوين. فمثلاً ادخل الشيخ عبد الوهاب خلاف ما شرعه الاسلام في الزواج للتوالد والتناسل «وبقاء النوع على اكمل وجوه البقاء» ضمن المحافظة على النفس، وكان الاولى ان يضع ذلك ضمن المحافظة على العرض الذي جعل له استقلالية خاصة. ذلك انه ليس فقط بالزواج يمكن الحفاظ على التوالد والتناسل وبقاء النوع، وبالتالي فما شُرع بخصوص الزواج هو لأجل الحفاظ على العرض. وإن كان هذا لا يمنع من ان يكون تشريع الزواج محافظاً في الوقت ذاته على سلامة الاسرة وبث روح الحنان والطمانينة بين افرادها. الامر الذي يجعل من التشريع سواء لهذا الباب أو لغيره قابلاً للعنونة باكثر من عنوان واعتبار كما سنعرف.

وأخيراً نجد بعضهم يداخل في بعض الاحكام بين المراتب بما يشير الى التردد والتذبذب، كالذي فعله الشيخ ابو زهرة بشان المحافظة على الكرامة الانسانية، حيث

وضعها ضمن الحفاظ على النفس، لكنه عاد وضمّها ضمن التحسينات كما أشرنا الى ذلك من قبل. وكذا ما فعله الاستاذ عبد الوهاب خلاف بشأن كل من الغش واتلاف المال او الاسراف، حيث وضعهما ضمن ضرورة الحفاظ على المال، ثم عاد وألحقهما تحت عنوان التحسينات.

٢ـ يلاحظ في التحسينات انها هجينة في احكامها بين ان تكون دالة على التجميل والعادات الحسنة، وبين ان تكون اخلاقية حقوقية؛ بعضها يصل من القوة بما هو اعظم بكثير مما ذكر من الاحكام ضمن الحاجيات، بل واغلب احكام الضرورات. فمثلاً ان النهي في الجهاد عن قتل الصبيان والنساء، وهو موضوع في التحسينات ليس اقل حرمة من شرب الخمر الموضوعة ضمن احكام الضرورات.

وعلى العموم ان التحسينات بما يتصدرها عنوان مكارم الاخلاق، فيها من السعة ما تجمع بين الاخلاق الحميدة في العلاقات العادية وبين الحقوق العامة للاخلاق بما يرفعها الى قمة المصالح، وعلى رأسها العدل.

٣ـ كذلك يلاحظ ان الاحكام ضمن الحاجيات تتفاوت بين ان لا يكون فيها معنى الحاجة وإن تضمنت معنى الرخصة، وبين غيرها التي هي موضع حاجة فعلاً. فمثلاً إن حكم التيمم عند فقدان الماء ليس معنياً بالحاجة، ولا ان مصلحة الناس وحاجتهم متوقفة عليه، رغم ان تشريعه كان لاجل الرخصة ورفع الحرج التعبدي لا المصلحي بمعناه القابل للادراك، وبالتالي فانه لا يدخل ضمن هذا القسم ولا ضمن غيره من المراتب الثلاث.

كما قد يقال إنه اذا كان إباحة الفطر للمسافر والمريض هي لرفع المشقة وبالتالي لتسديد ما بحاجة اليه الناس؛ فان الأمر في قصر الصلاة الرباعية للمسافر يختلف من حيث إنها لو كانت مجرد قضاء حاجة لرفع المشقة لعمّت المريض أيضاً مثلما هو الحال في الصوم، وبالتالي فان ذلك الحكم لا يدخل ضمن قسم الحاجيات. لكن الصحيح هو ان هناك فرقاً واضحاً بين ترتيب الصلاة والصوم بالنسبة للمسافر والمريض. فاذا كان المسافر يقصر في كليهما للتيسير ودفع المشقة، فإن المريض وإن احتاج الى ذلك في الصوم لطول الوقت؛ إلاّ ان حاجته للقصر في الصلاة قد لا تكون بالقدر الذي يحتاج اليه المسافر، وقد يكفيه من ذلك ما باستطاعته القيام به من الصلاة قعوداً أو استلقاءً أو غير ذلك مع العجز أو المشقة الكبيرة.

ب ـ النقد التأسيسي

١ـ اول ما يلاحظ ان العدد المذكور للمراتب او المصالح لا يفي بالمطلوب، فمن الواضح ان هناك نوعين من الاحكام لا يدخلان ضمنها: احدهما ما اشار اليه الجويني من الاحكام التعبدية التي لا يفهم غرضها ومصلحتها، فحيث انها غير مفهومة لا يمكن وضعها ضمن اي من تلك المقاصد او المراتب، لان شرط معرفة المقصد إن لم يصرح به هو ان تعرف نوع المصلحة فيه، فمثلاً أنى لنا ان نفهم المصلحة في جعل الصلاة على الهيئة التي أُمرنا بها، وأنى نفهم علة الالتزام بعدد محدد من الصلاة والركوع والسجود، وكذا علة الاختلاف في عدد الركعات بحسب نوع الصلاة، وما الى ذلك... ؟!

أما النوع الاخر فذلك الذي نصطلح عليه بالمصالح الحقوقية، والذي لا تشير اليه تلك المراتب بالذكر على نحو الاستقلال، سواء العامة من هذه المصالح او الخاصة. فأحكام هذا النوع تتوزع تارة ضمن الضرورات الخمس، وثانية ضمن الحاجيات، وثالثة ضمن التحسينات. لكنها تارة آخرى تستقل بنفسها دون ان تدخل في أي مما سبق، او انها تكون اقرب الى التمايز مما هي الى الانضمام والتداخل مع غيرها مما يصح افرادها مستقلة، وذلك بأخذ اعتبار ان الحكم الواحد قد تشمل مصلحته اكثر من عنوان على ما سنعرف. ولا اقل من ان تكون قسماً آخر من أقسام الضرورات، باعتبار أن بدونها تضطرب الحياة العامة ولا تستقيم.

فمثلاً ان المصلحة المتعلقة بعزل الحاكم المستبد هي مصلحة حقوقية مستقلة لا يمكن ردها الى أيّ من المصالح السابقة، ذلك أنها ليست تحسينية بالمعنى المألوف، ولا هي راجعة الى حاجات الناس من دفع المشقة وتيسير حياتهم، ولا كذلك انها تعود الى الضرورات الخمس... بل هي حق يخص الارادة العامة للأمة في المشاركة بالحكم وتقرير المصير. كذلك ان مصلحة الفرد المتضرر بالسرقة أو الغصب في استرداد حقه؛ هي مصلحة حقوقية مهما كان حجم الجرم ضئيلاً، وكذا بغض النظر عن المصلحة المالية المترتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن احكام المحافظة على المال. المهم هو ان هناك مصلحة أخرى للحكم هي التي نطلق عليها بالمصلحة الحقوقية.

٢ـ ليس بالضرورة ان يكون مقصد الحكم ومصلحته متخذة عنواناً واحداً من عناوين تلك المراتب الثلاث. فقد يكون له اكثر من عنوان ومرتبة، وذلك باعتبارات متعددة.

فلا مانع من ان يكون الحكم من جهة يقع ضمن دائرة التحسينات، واخرى ضمن الحاجيات او الحقوق او الضرورات. فمثلاً في العاقلة ـ أي القتل غير المقصود ـ من حيث ان الدية موزعة على اقارب القاتل فان الحكم يستفاد منه لمصلحة التخفيف ورفع الحرج عن القاتل فيقع ضمن الحاجيات، لكن من حيث اعتباره حقاً لا بد من ايفائه بغض النظر عن الجهة التي تقوم بدفعه فانه يقع ضمن المصالح الحقوقية التي يستفيد منها أولياء المقتول، كذلك فان جعل الدية على اقارب القاتل له مصلحة اخرى هو انه يبعث على التضامن والتكافل فيقع ضمن دائرة التحسينات. وعلى هذه الشاكلة ان المصلحة اللازمة عن الصلاة هي توثيق الرابطة بين العبد وخالقه، وهو مقصد اساس يقع ضمن دائرة الضرورات، لكنها من جانب تدعو الى النهي عن الفحشاء والمنكر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾، فتكون بهذا الاعتبار داخلة ضمن التحسينات بحسب التقسيم التقليدي، وكونها تؤثر على شخصية الانسان الروحية فانها تقع ضمن التحسينات ايضاً. كذلك ان تحريم الخمر قد يكون لمصلحة الحفاظ على العقل، وقد يكون لمصلحة الحفاظ على النفس، وكذا على سلامة المجتمع من الاضرار الاجتماعية التي يلحقها، فيدخل ضمن المصالح الحقوقية.

بهذا يتبين ان الحكم قد يفيد اكثر من مقصد ومصلحة بغض النظر عما يرد من تفاوت بين مقادير هذه المقاصد والمصالح للحكم الواحد. فقد يطغى مقصد معين على غيره، الامر الذي يبرر وضعه منهجياً في دائرة محددة من مراتب المقاصد وانواعها؛ إن لم يكن موضع التباس واختلاف في الافهام المدركة للناظرين. لكن في جميع الاحوال ان كون الحكم الواحد له قابلية على الانضمام الى اكثر من عنوان؛ فان ذلك يجعل من توزيع الاحكام ضمن مقاصد محددة لا معنى له، ما لم نقرّ بنسبيته ومنهجيته. فهو نسبي من حيث ان الحكم حُدد بمقصد ما لاعتبار معين مع اغفال سائر الاعتبارات الاخرى التي تصلح بدورها لضم الحكم ضمن عناوينها المناسبة. وهو منهجي باعتبار ان التعويل على مقصد محدد مع اغفال غيره من المقاصد المناسبة؛ لا يكون مبرراً ما لم يات ذلك طبقاً لمرجح منهجي يضعّف من قوة مصالح سائر المقاصد الاخرى في قبال المقصد المحدد دون نكرانها. ذلك ان نكران هذه المصالح او المقاصد انما يخرج التوزيع عن طابعه المنهجي ليضفي عليه طابعاً حقيقياً أو لزومياً. وهو الحال الذي توحي اليه كتابات علماء المقاصد من حيث توزيعهم للاحكام ضمن قوالب جامدة ومحددة. وكانهم بذلك ينكرون

النسبية ومن ثم الطابع المنهجي القائم عليها؛ مما يجعل طريقتهم غير صالحة ولا دقيقة.

٣ـ ان ادراك المقاصد تارة يكون عبر النص الخاص، واخرى من خلال الاستقراء الشرعي، وثالثة عن طريق الواقع والعقل من جهة ما يدركه هذا الاخير من المعاني المتفقة مع الاحكام الشرعية. وسواء في النهج الاول أو الثاني يلاحظ ان النتائج المترتبة عن ذلك تتفق مع مقررات الوجدان العقلي، أي أنها عقلائية وممضية لقررات العقل وليست تعبدية أو تأسيسية إلاّ على النحو النسبي[٣٠]، فمثلاً يتفق العقل والسمع على قبح السرقة وحرمتها، فمن هذه الناحية تكون الشريعة ممضية لقرار الوجدان العقلي، لكن تحديد العقوبة بقطع اليد هو مما يعجز العقل عن ادراكه، وإن يدرك ان ذلك انما يأتي للردع كما يظهره الواقع. وفي هذه الحالة ان العقل يدرك المقصد وإن لم يفصح عنه النص، كما ويعلم ان ما اختاره الشرع من تحديد خاص للعقوبة هو افضل اجراء من بين خيارات متعددة، لكنه مع ذلك قد يتوقف في البدء، او بحسب النظر القبلي، إن كان هذا الخيار هو مطلق يؤتى به دائماً، او هو نسبي يتوقف على القصد وما يحدده من مطلب طبقاً لما يفرزه الواقع من تنوعات تتسق تارة مع الحكم المشار اليه وتختلف تارة اخرى.

وما نريد التنبيه اليه هو ان نظرية المقاصد لا يمكن ان تستقيم إلاّ باعتبارين:

الاول: التسليم بقدرة العقل ـ المزود بخبرة الواقع ـ على ادراك المقاصد والمصالح مما لا يتضح من النص. الامر الذي يفضي بقبول قاعدة الحسن والقبح العقلية التي رفضها اغلب فقهاء اهل السنة ومنهم علماء المقاصد تاثراً بالمذهب الاشعري ـ يعتبر ابن القيم من الفقهاء القلائل الذين دافعوا عن تلك القاعدة ولم يتقبلوا منطق نظرية الاشاعرة حولها ـ حيث إننا لو لم نسلم بذلك لوقعنا في التناقض، وهو ما لاح علماء المقاصد فعلاً!

فهم من جهة يعدون المصالح الحقيقية هي تلك التي تقرها الشريعة لا العقل، أي أنها تكون تأسيسية تعبدية تستوي مع سائر التعبديات كما صرح بذلك الشاطبي[٣١]. لكنهم من جهة اخرى ميزوا بين الاحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الاحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا لهذا الاخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح واختلاف رتبها وانواعها وما يرجع اليها من احكام على ما سلف ذكره. افلا يكون هذا تناقضاً؟!

الثاني: التعويل على السلوك بمنهج الاستقراء الشرعي في الوصول الى العديد من

المقاصد التي قد لا تظهر واضحة بمجرد النص الخاص. وهو ما زاوله علماء المقاصد بلا ادنى شك. لكنهم لم يربطوا بينه وبين قرارات الوجدان العقلي التي تطابق نتائجه، وذلك تبعاً لذات النهج من الاستقراء وحسابات الاحتمال. الامر الذي يؤكد ما هم عليه من تناقض. هكذا فإنه بدون هذين الاعتبارين تكون نظرية المقاصد عاجزة عن ان تقاوم النهج الحرفي الذي اعتاد الفقهاء مزاولته بدقة واتقان.

٤ـ يلاحظ ان نظرية المقاصد انما وضعت في الاساس وضعاً تبريرياً لما عليه احكام الشريعة باضفاء صبغة المقصد والحكمة عليها، ولم توضع لاجل تاسيس الاحكام وبنائها. اي انها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي ان يكون.

٢ـ نقد نظرية المقاصد الضرورية

لو قصرنا الحديث عن المقاصد الضرورية باعتبارها اهم المقاصد جميعاً فسنرى ان التقسيم الآنف الذكر يواجه جملة من الاشكالات يمكن تقسيمها على نحوين: ملاحظات اشكالية واخرى تأسيسية كالاتي:

أ ـ الملاحظات الاشكالية

١ـ ان اعتبار الدين قسيماً لسائر اقسام الضرورات يفضي الى الفصل بينه وبين سائر مجالات الحياة التي تعبر عنها الضرورات الاخرى. لكن ما قصد اليه علماء المقاصد انما هو الامور العبادية لا غير، لذا فالانسب ان يخصص اللفظ بالعبادة دون الدين الاعم منها؛ لا بما يحمله من المعارف العقدية فحسب، بل بما يقدمه ايضاً من معارف شاملة لمختلف مجالات الحياة والتي منها سائر الضرورات، سواء كان ذلك على نحو التأسيس او على نحو الإمضاء لقرارات العقل. ويؤيده ان القران الكريم اشار صراحة الى ذكر العبادة كمقصد اساس للخلق ومن ثم الشرع دون ذكر ما يوازيه من الدين، كما في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون﴾**.

٢ـ ان المقاصد وردت بلفظ الحفاظ، وهذه اللفظة تبدي ان مبرر وجود الشريعة هو لتحافظ على امر كامل في الاصل، لا ان هدفها تحقيق الكمال لامر هو في الاصل ناقص او غير موجود. ويشهد على ذلك ان الموضوعات في قضايا الضرورات ليست تامة الكمال على ارض الواقع حتى يراد الحفاظ عليها، بل هي في جميع الاحوال ينتابها

النقص والاحتياج. الامر الذي يبرر الهدف الذي أنزلت لاجله الشريعة، وهو السعي نحو تسديد الواقع واكماله لا الحفاظ عليه، خاصة فيما يتعلق بالمصالح الحقوقية التي يترأسها مبدأ العدل. فهذا ما تشير اليه آية القسط وحديث إتمام مكارم الاخلاق، وكذا حديث التخلق باخلاق الله، وغيرها من الآيات والاحاديث.

ب ـ الملاحظات التأسيسية

١ ـ المقاصد بين الضرورات والغايات

كثير ما يرد في الذهن السؤال الخاص عن نوع العلاقة التي تربط الحاجات المادية للانسان بحاجاته الروحية. فهل هناك رابطة غائية بين الحقيقتين؟ وهل وجد الانسان لاجل قضاء حاجاته المادية، ام للتنعم باشباع حاجاته الروحية؟

هناك حقائق اولية لا بد ان نلمّ بها قبل البت في الموضوع:

فمن ناحية نعلم بان الانسان لا غنى له عن النوعين من الحاجات. كما ونعلم ان لكل منهما تأثيراً على الآخر سلباً وايجاباً. ذلك ان اشباع احدهما يؤثر على حركة الآخر. فالافراط في اشباع الحاجات المادية مثلاً يضعف من حركة الاشباع الروحية، كما ان العكس صحيح ايضاً. ونعلم ايضاً ان الحياة البشرية يسودها نزاع مستمر بين اشباع النوعين، غالباً ما لا يظهر، وإن كان في احيان معينة يبدو ظاهراً بقوة، وقد يتردد عندها المرء باي منهما ياخذ واي يدع. فاصحاب المناصب والمبادئ كثيراً ما يبتلون بهذا النزاع، سواء كانوا مخيرين بملئ ارادتهم او ملجئين اليه بالتهديد والوعيد. لكن من ناحية اخرى نعلم ان اشباع الحاجات المادية مهما بلغ فانه يظل محدوداً غير قابل للنمو والتطور إلاّ بالقدر الضئيل جداً. في حين ان اشباع الحاجات الروحية في تزايد لا يقبل الانقطاع والتوقف. فانك مهما تعلمت وتعقلت ترى نفسك بحاجة اكبر الى التعلم والتعقل، وكذلك مهما تحررت وتخلقت تجد نفسك بحاجة اكبر الى التحرر والتخلق. ومهما اوثقت صلتك بالله فستظل بحاجة الى المزيد مادمت حياً. اذن الحاجات الروحية تعبر عن كنْه الحياة الانسانية وجوهرها، اذ انها مردودة الى «المطلق» ونفخته الروحية، وان الانسان مهما سعى لاشباعها فانه لا يحقق من ذلك إلاّ على قدر سعيه، فيظل متصفاً بالنقص والحاجة في قبال فيض المطلق. وعليه لولا هذه الحركة التطورية من الاشباع غير المنقطع للحاجات الروحية لما اختلف الانسان عن البهيمة والحيوان. فهي

التي تضفي عليه صورته الانسانية وتجعل منه الكائن الوحيد بين المخلوقات الارضية ذا قابلية مطاطة يتحول خلالها الى اطوار مختلفة من التكامل دون الوقوف عند حد. حيث تتجلى فيه الابعاد الالهية شيئاً فشيئاً حتى يظنه الواهمون الهاً فيعبد باشكال صريحة وغير صريحة، مثلما يجري الحال مع الانبياء والاولياء والقديسين.

فهذا هو سر حركة الانسان وغاية خلقه ووجوده. والتي منها يتبين ان الحاجات الروحية هي حاجات مقصدية يستهدفها الانسان في حركته الوجودية بما انعم الله فيه من النفخة الروحية.

على هذا فإن اشباع الحاجات المادية ليس له غرض في ذاته، بل تنبع ضرورته من كونه شرطاً لتحقق تلك الغاية من الاشباع الروحي. فلولاه لما استطاع الانسان ان يعيش ويحقق ما أمكن من غاية وجوده.

طبقاً لهذه المقدمة الايضاحية ان علماء المقاصد لم يكن يهمهم البحث في الغايات الوجودية لخلق الانسان؛ وذلك اما لاعتبارات نفي مبدإ الغرضية، او لاعتبارات ابعاد العقل عن الممارسة الاستكشافية، أي تلك الممارسة التي تتضمن المماحكة مع الواقع. وفي كلا الحالين فاتهم توظيف ذلك في الكشف عن مقاصد التشريع، حيث توقفوا في البحث عند حدود الحفاظ على الضرورات مما ليس في ذلك لغة تغييرية للواقع ولا يعد غاية تشريعية. فالجمود على دائرة «الحفاظ» لا يتناسب مع طبيعة المقاصد التي خلق لاجلها الانسان، في حين يفترض منطقياً ان تكون مقاصد التشريع تتسق مع غاية الخلق دون ان تختلف معها. والتشريع الذي لا يستهدف تحقيق هذه الغاية ولا يستهدي بهديها؛ ليس له من معنى غير الشطط. وواضح ان الضرورات المطروحة في نظرية المقاصد من الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال؛ كلها لا تعبر عن غاية الخلق من الاشباع الروحي غير المنقطع كما سبق ان بينا. وبالتالي فان ما ذكره الاصوليون من مقاصد هي ليست مقاصد جوهرية وإن سلم لهم بانها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية. اي انها مقاصد شرطية هدفها تحقيق اخرى حقيقية هي غاية التشريع الذي يستهدف سعادة الانسان. لذا نطلق عليها بالمقاصد الغائية. وهي كالاتي:

المقاصد الغائية

وهي تشتمل على مجموعة من القيم ابرزها ما يلي: التعبد، والتعقل، والتحرر،

والتخلق، والتوحد، والتكمل، ولكل منها ظاهر وباطن، وذلك كالاتي:

التعبد: وهو من حيث الظاهر عبارة عن العمل بما امر الله به من العبادات الظاهرة المعروفة، كالصلاة والصوم والحج وما اليها.

اما من حيث الباطن فهو توثيق الصلة للنفس بين العبد وربه، وذلك بكثرة الذكر في القلب على الدوام، مثلما اشار اليه المولى جل وعلا بقوله: ﴿**واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة**﴾، وقوله ايضاً: ﴿**ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم**﴾.

التعقل: وظاهره الممارسة الاستكشافية في اكتساب العلم والمعرفة لفهم الظواهر الوجودية ومنها طبيعة الانسان ومنشؤه ومصيره؛ لاجل توظيفها في صالحه، وذلك بنحو من التثبت والتيقن قدر الامكان، وإلاّ فالعلم بالنظر والترجيح من غير هوى ولا تقليد، وهناك عدد كبير جداً من الايات التي تشير الى هذا المعنى من التعقل، يكفينا منها ذكراً ما يلي: ﴿**ولا تقْفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلُّ اولئك كان عنه مسئولاً**﴾، ﴿**ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علمٌ فلمَ تحاجون فيما ليس لكم به علم**﴾، ﴿**واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه اباءنا، أوَ لَو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**﴾، ﴿**وبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الالباب**﴾، ﴿**افلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت، وإلى السماء كيف رُفعت، وإلى الجبال كيف نُصبت، وإلى الأرض كيف سُطحت**﴾.

اما باطن التعقل فهو عبارة عن الممارسة الاستكشافية المنبنية على النظر الوجداني لمعرفة الحقائق ومعاينتها. وهي عملية تتاسس عليها ظاهرة التعقل الخارجي من حيث الاصل المعرفي، لكنها ايضاً تُكمل ما يبدأ به هذا التعقل ولا تلغيه، بل تعمقه بالاحساس الباطني والمعاينة المباشرة للمعرفة الالهامية بنوع من التامل والاستبطان. وبعضهم يشير الى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله**﴾.

التحرر: وظاهره التجرد عن كل ما يعيق حركة الانسان الكمالية في الحياة من الاستعباد والاستغلال والكسل والاتكال والخمول واتباع التقاليد والاعراف المنحرفة او التي لا خير فيها، وما الى ذلك.

اما باطنه فهو التجرد عن الاحوال السيئة التي تستعبده وتستنفد طاقته بقطع الصلة

عنها، كالاهواء المضلة والشهوات المميتة وحُجب التقليد المانعة من معرفة الحق والسلوك اليه. ولا يأتي هذا التجرد إلاّ بالمجاهدة النفسية، وقد جاء في الاثر «ان اعظم الجهاد جهاد النفس».

التخلق: وظاهره العمل بمكارم الاخلاق من العدل والرحمة والتسامح والتواضع والتواد وحسن التعامل مع الطبيعة وتسخير الاشياء وما اليها. وقد جاء في الحديث: «انما الدين المعاملة».

اما باطنه فهو العمل بما اصطلح عليه اهل الكشف والاحوال بالتخلية والتحلية. اي التخلي عن كل الطباع والصفات النفسية السيئة واحلال محلها ما يقابلها من حسن الطباع وطيب الصفات. وهو ما يشار اليه بالتخلق باخلاق الله مثلما جاء في الحديث، واليه اشارت بعض تفاسير الآية ﴿**ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها**﴾.

التوحد: وظاهره السعي نحو اقامة ما امكن من رابطة الاخوة وتعميق العلاقات وسط افراد المجتمع البشري، وذلك من خلال التعاون والتآلف لما فيه خير وصلاح الجميع. وقد جاء في حده الادنى ما اشار اليه قوله تعالى: ﴿**يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم**﴾. اما في حده الاعلى فقد جاء قوله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...**﴾، ويشار اليه في بعض تفاسير الاية: ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلاّ من رحم ربك، ولذلك خلقهم**﴾.

اما باطنه فهو جعل مصادر الاحساس والشعور والارادة قائمة على ميزان موحد من غير تضارب ولا تناقض. واليه الاشارة بما جاء عن الامام علي (ع): «اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك، فاحبب له ما تحب لها، واكره لها ما تكره له». كذلك اليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿**ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه**﴾.

تجدر الاشارة الى ان اغلب المذاهب الاسلامية ظلت ـ وللاسف ـ تعمل طوال تاريخها على خلاف هذا المقصد بالفرقة ونفي الاعتراف بشرعية الاخر، توسعة وتضييقاً، سواء في عقائده او عباداته الخاصة، متجاهلة انها مذاهب اجتهادية على حد سواء. هذا من حيث الظاهر، اما من حيث الباطن فقلّ ما تجد فيها من يعمل بميزان التوحيد لمصادر الاحساس والشعور والارادة؛ بوضع حالها موضع الانصاف مقارنة مع ما عليه الاخر.

التكمل: وظاهره اكمال جميع ظواهر الاحوال السابقة. اما باطنه فهو اكمال بواطن تلك الاحوال من غير حد ولا انقطاع. فمصدر التكمل هو اشباع الباطن وتحريكه، ومنه تنبعث حركة اكمال الظاهر. واليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿**ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم**﴾. ومنه يعلم ان الحركة باتجاه الكمال غير منتهية، واليه يشار في بعض تفاسير الآية: ﴿**يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه**﴾.

يعلم مما سبق ما يلي:

١ـ ان العلاقة الهامة في كل ما سبق من الاحوال هي علاقة الباطن التي لها تأثيرها الفعال على حركة الظاهر. فمع ان للحركة الاخيرة دورها المقابل في التأثير؛ لكن يظل ان العامل الحاسم في الحركة هو للباطن. وينطبق هذا الامر حتى في حدود مجال التعقل، فلولا التعقل الباطني من الكشف لمصادر المعرفة الاولية لما امكن تشكيل اي معرفة من التعقل الخارجي، كذلك انه يكمل ما يبدأ به هذا الاخير، على ما اشرنا اليه آنفاً.

٢ـ ان الاحوال السابقة بعضها يؤثر على البعض الاخر بفعل الحركة الباطنية. اي ان العلاقة بين الاحوال هي علاقة توظيفية بعضها يوظف البعض الاخر ويؤثر عليه.

٣ـ ان حركة الانسان بفعل تلك الاحوال يسعها ان تكون حركة تكاملية غير متناهية باعتبارها تتجه نحو المطلق او الكمال.

٢ـ المقاصد بين حق الله وحق الانسان

مثلما رجح الاصوليون رتبت المقاصد بعضها على بعض، حيث اعتبروا الضرورات أهمها جميعاً؛ فانهم كذلك فعلوا نفس الشيء مع اصناف الضرورات، فقدموا الدين على ما سواه، ثم بعده النفس فالعقل وهكذا. ومع ان تقديم الدين على النفس هي قضية لم تكن محسومة لدى كافة الاصوليين، حيث نجد البعض يرى العكس هو الصحيح[٣٢]، إلاّ ان غالب العلماء ذهبوا الى تفضيل الأول على الثاني ومن ثم على سائر المصالح الأخرى قاطبة، مستدلين على ذلك بالجهاد، حيث يضحى بالنفوس من اجل حماية الدين وحفظه[٣٣]. فالجهاد واجب وحق لله ليس للانسان فيه من خيرة، خاصة وانه عبادة يلزم عندها تحقق نية القربة، على ما فيه من مصلحة فائقة للمجتمع.

والاصوليون حيث رجحوا الدين على غيره من المصالح انما ينطلقون من نظرية «حق

الله» المطلق في قبال ما يُطلق عليه بحق العبد مجازاً، اذ لا حق له عندهم في واقع الأمر. ذلك انهم يفرقون شكلياً بين الحقين تبعاً لمسألة جواز الاختيار للعبد وعدمه. فبخصوص حق الله نجد هناك حالتين:

١ـ التعبدات الدينية التي هي من حق الله لعدم جواز اختيار العبد فيها بسبب عدم معقولية المعنى. حيث إن المعنى هنا موقوف الاعتبار لا يجوز تجاوزه أو اجراء القياس عليه.

٢ـ المصالح البشرية المقررة من قبل الله في إلزام الناس على الامتثال لها من غير خيرة لهم في ذلك. فسواء التعبدات او المصالح البشرية التي لا خيرة للناس فيها؛ كلها تعد بنظر الاصوليين راجعة الى حق الله. أما حق العبد فينحصر فقط في المصالح التي أُجيز له فيها الاختيار. فمثلاً ان ديون الافراد بعضهم لبعض تعد من حقوق العباد، اذ يجوز لهم اسقاطها والتنازل عنها، بينما الجهاد وعقود الربا والغرر هي من حقوق الله ولا اختيار للعباد فيها رغم انها تتعلق بمصالحهم العامة.

على هذا يصبح تعريف حق الله ـ كما يذكر الشاطبي ـ بانه عبارة عن كل «ما فُهم من الشرع انه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول او غير معقول». اما حق العبد فهو «ما كان راجعاً الى مصالحه في الدنيا»[٣٤].

على ان عيب التقسيم الآنف الذكر ليس من حيث ما تضمنه في الفصل بين ما هو عائد الى أمر الله وما هو عائد الى اختيار البشر، وانما الى مبرراته التي غلفته. ذلك ان إلحاق الحقوق البشرية التي لا خيرة للناس فيها وجمعها مع التعبدات ضمن دائرة حق الله؛ وإن كان صحيحاً بحسب موجبات التقسيم ومبرراته، إلاّ أن خطأه يكمن في شكلية التقسيم، وذلك بنكرانه لأي حق من حقوق البشر في مصالحهم مطلقاً، سواء كان لهم في ذلك خيرة أو بلا خيرة، مما يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي ادلى بها الاشاعرة، اذ لا اعتبار للمصلحة إلاّ من حيث جعلها الله مصلحة لما يملكه من الحق المطلق. الأمر الذي يتساوى فيه التعبد مع المصالح البشرية بلا ادنى فرق، فكلاهما يصبحان من التعبدات المقررة من قبل الله وحقه المطلق، وبه ينتفي التقسيم من اساسه، اذ لا يكون احدهما قسيماً للآخر وانما قسماً له وفرعاً عليه. وقد اكد الشاطبي هذا التصور، فهو يدرك ان الحقين المفترضين في التقسيم انما هما عبارة عن حق واحد هو حق الله «لان ما هو حق للعبد انما ثبت كونه حقاً له باثبات الشرع ذلك له، لا بكونه

مستحقاً لذلك بحكم الاصل... فاما ما هو لله صرفاً فلا مقال فيه للعبد، واما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة انه مستقل بالاختيار»[٣٥].

هكذا طبقاً لهذا النظر تكون المصالح الانسانية مجرد تعبديات ليس للعقل فيها حكم ولا دخالة، بل المصلحة مصلحة بفعل اعتبار الشارع لا غير؛ على ما أشار الى ذلك الشاطبي بنفسه[٣٦].

ودفعاً للاشكال الذي يرد على هذه النظرية التي تسقط العقل من الاعتبار وتتنكر للحقوق الانسانية لتردها الى حقوق إلهية مطلقة... فانا نميز بين الحقين الالهي والانساني لا بحسب مبدإ الاختيار كما في الطريقة السابقة، وانما بحسب كل وما يناسبه من المرتبة الوجودية. فالحق الالهي لا يتعدى التعبد الذي طالبنا به الباري تعالى لما منّ علينا من النعم الوافرة. أما الحق الانساني فينحصر في الطلب الذي فيه يحقق مصالحه الحقيقية المدركة بالعقل والمعنى، سواء كان مصدر ادراكها الشرع او العقل او الواقع. فالتقابل بين الحقين هو تقابل بين ما يبرز فيه الاثر الحياتي الدنيوي بمعناه الايجابي من جلب المصالح المعتبرة ودرأ المفاسد وتقويم الحياة الانسانية الفردية منها والاجتماعية تقويماً صالحاً وسليماً، وبين ما يبرز فيه الاثر الغيبي الاخروي وحق الطاعة من حيث انه حق الله باعتباره الاله الخالق المنعم. لكن يلاحظ حول ذلك الامور التالية:

١ـ ان ما يقصد بحق الله انما هو حق طاعته وعبادته كما شاء ان يختار من غير حق للسؤال والاستشكال ﴿**ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾. أما ما يراد بحق العبد فهو عبارة عن نفس تحقيق مصالحه وتسديد حاجاته التي تتناسب مع رتبة وجوده في الخلق. وبالتالي فان التقابل بين ما يسمى بحق الله وحق الانسان هو ذاته التقابل المعبر عنه بحق الطاعة والمصلحة. ونحن انما نريد بالمصلحة هنا هي مصلحته في الدنيا، باعتبار ان المصلحة الاخروية مقررة وثابتة بفعل الامتثال بالحقين، اي حق الطاعة والمصلحة. وبعبارة اخرى انه اذا كانت المصلحة الدنيوية تعد قسيمة لحق الطاعة كما اوضحنا، فان الحال مع المصلحة الاخروية شيء يختلف، باعتبارها تصبح محصلة نتاج الامتثال لكلا القسمين حق الطاعة والمصلحة الدنيوية.

٢ـ اذا كنا قد اعتبرنا المصلحة من الحقوق التي تعود الى الانسان فلا يعني بذلك ان

مطلق المصالح التي يتنعم بها الانسان هي من حقه في قبال حق الله، ذلك ان اغلب المصالح الانسانية إنما هي نِعم تكميلية من قبل الله تعالى شاء ان يمن بها على الانسان. لكن حيث ان فائدتها تعود الى الانسان فقد اعتبرناها من حقه بنحو من المجاز تمييزاً لما هو عائد الى الله تعالى وحده، وهو التعبد أو حق الطاعة.

٣ـ ان التقسيم الآنف الذكر منهجي ونسبي، اي قد يكون في الحكم الواحد ما يرجع في بعض جوانبه الى حق الطاعة، وفي الجانب الآخر الى المصلحة. وعليه قد يطغى احياناً حق الطاعة على المصلحة او العكس، تبعاً للاعتبارات النسبية، واكبر شاهد على ذلك الصلاة، فهي عبادة وحق لله مفروغ منه، لكنها من جانب اخر غير معزولة عن تحقيق الكثير من المصالح المعتبرة في تقويم حياة الانسان وسلوكه وما تبعثه من حس للنهي عن الفحشاء والمنكر الذي يساهم في اصلاح المجتمع، كما في قوله تعالى: ﴿**ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر**﴾، وورد في الحديث قول النبي (ص): «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلاّ بعداً». الامر الذي يجعل من الصلاة ليست مجرد عبادة صرفة، وانما تهدف كذلك الى تحقيق المصالح التي يتطلع اليها الانسان. والحال ذاته ينطبق على العبادات الاخرى مثل الزكاة والجهاد والحج والصيام، رغم ان بعضها يتجلى فيه الجانب المصلحي ويطغى مقارنة بالتعبد، كما هو الحال مع الزكاة والجهاد.

وعليه فالعلاقة بين الحقين ليست علاقة تنافر وتضاد، طالما ان بينهما مداخلة نسبية تجعل احدهما يدخل بنسبة ما في الاخر. فمصلحة الانسان هي ايضاً حق يريده الله تعالى ويأمر به. أي أنها من هذه الناحية تدخل ضمن اعتبار حق الطاعة، وإن كانت في حد ذاتها مطلباً انسانياً. وكذا بخصوص حق الطاعة الذي به تتحقق الفائدة في تقويم الانسان واصلاحه في الدنيا. الامر الذي يجعل للاحكام الشرعية وجهين، احدهما عبادي والاخر حضاري. فحيث انها دالة على امر الله ومولويته ووجوب طاعته والامتثال لاوامره فانها تكون من هذه الحيثية عبادية. لكن حيث ان غرضها مصلحة الانسان وتسديد حاجاته لنيل الكمال وسعادة الدنيا ـ ناهيك عن الآخرة ـ فانها تكون حضارية.

والملاحظ ان النصوص الاسلامية تارة تؤكد على الحيثية الاولى، واخرى على الثانية، وثالثة تجمع بين الحيثيتين. ففي قول المولى عز وجل: ﴿**إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ**

تعبدوا إلاّ إياه﴾ ؛ له دلالة على الحيثية الاولى. اما في قوله تعالى: **﴿من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾**؛ فان له دلالة على الحيثية الثانية. بينما في قوله تعالى: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**، وقوله: **﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾**؛ نجد الدلالة على الجمع بين الحيثيتين الانفتي الذكر.

٤ـ ان التقسيم الذي اقمناه يعكس صورة التعاكس المنهجي في السير المعرفي لفهم قضايا الاسلام، وذلك إن كانت المعرفة تصاغ برسغ نازل من اعلى الى اسفل، او العكس. فالنهج الاول يعول على حل فهم قضايا الاسلام والواقع من خلال النص باعتباره ظل الوحي. بينما النهج الاخر ينطلق من الواقع، ويرى فيه امكانية لفهم النص وقضايا الاسلام ومن ثم حل الاشكاليات العالقة بهما. فكما يلاحظ ان اعتبارات التقسيم طبقاً للنظرية التقليدية هو تعويلها على النهج الاول بجعل النص هو المحدد المطلق لمجالات حقوق الله والعباد طبقاً لمبدإ جواز الاختيار وعدمه القاضي بالنهج النزولي من النص الى الواقع، او تنزيل النص على الواقع فهماً وتطبيقاً، مما يتسق مع نظرية الاشاعرة في التحسين والتقبيح كما علمنا. بينما في التقسيم الذي اثرناه يكون الواقع الذي يطلعنا على مصالح الانسان ـ بغض النظر عن اشارات النص ـ ركناً اساساً في المنهجة، حيث انطلاق الحركة الادراكية هي في الاساس من تحت الى فوق، اي من الواقع الى النص. مع ما يلاحظ ان حالات الصعود والنزول كليهما ضروري دون ان يُتخذ من ذلك قالب مذهبي جامد، لكن الحسم الاساس انما يعود الى طبيعة ما يراه المنهجان المتعاكسان. وهما في الحقيقة يفضيان الى نتائج متخالفة.

لكن لو غضضنا الطرف عن الحسم الاساس لأي من المنهجين وما يفضيان اليه من نتائج متغايرة؛ نلاحظ أننا إزاء عمليتين احداهما تكمل الاخرى، هما ما نطلق عليه بمقولتي «تدين الواقع» و «توقيع الدين». حيث يراد بالاولى أنها عبارة عن اضفاء صبغة الدين على الواقع، أو انزال طبق الغيب على عالم الشهادة. أما الثانية فهي على العكس عبارة عن اضفاء صبغة الواقع على الدين، وذلك بتصعيد لوح عالم الشهادة الى فوق وجعل الواقع يتحول الى نوع من الديانة؛ فينشأ لدينا ما نصطلح عليه بـ «ديانة الواقع». والعمليتان مطلوبتان، فالاولى تريد ان تجعل من الدين واقعاً، بينما تريد الثانية ان تجعل

من الواقع ديناً، والمصالحة بينهما لا تتم إلاّ عبر جدل التنزيل والتصعيد... أي تنزيل طبق الغيب والدين من جهة، وتصعيد لوح عالم الشهادة والواقع من جهة اخرى.

عود على بدء

على ضوء ما سبق تنقسم مقاصد الشريعة الى نوعين يتعاكسان منهجاً، لكنهما يؤطران السلوك التكليفي للانسان بتمامه؛ احدهما مقاصد الطاعة المعبر عنها بحق الله، والاخر مقاصد المصلحة المعبر عنها بحق العبد او الانسان. وتبعاً لما سلف ينبغي أن يتخذ منهج حق الله السلوك النزولي من النص الى الواقع، اذ لا يدرك هذا الحق إلاّ بوحي من النص. في حين يتخذ المنهج الآخر ـ وهو منهج المصلحة ـ السلوك المعاكس في الاساس بالصعود من الواقع الى النص، حيث يراعي دراسة الواقع ويقرر على ضوئها ما يتفق وحاجة الانسان. وقد دلّ الذكر الحكيم باشارات الى كلا النوعين من المقاصد، ومن ذلك دلالة آيتين هامتين تكشفان عن بعض ما تضمنه النوعان. فقد جاء في احداهما قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون**﴾، وكذا ما ورد عن النبي (ص) قوله: «حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»[٣٧]. وبه يعلم ان الله تعالى استهدف حق الطاعة كمقصد من مقاصد الشرع والخلق معاً. أما في الآية الأخرى فقد جاء قوله تعالى: ﴿**لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾، ويسنده ما ورد عن النبي قوله: «انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق»، وقوله ايضاً «انما الدين المعاملة». ويعلم من ذلك ان المصالح الحقوقية هي من المقاصد الاساسية التي نصّت عليها الشريعة وراعتها بالاعتبار. وبالتالي فان حق الطاعة والمصلحة كليهما يعدان مقصدين اساسيين نصّت عليهما الشريعة بالاقرار والتوكيد.

على ان العلاقة بين المقصدين هي علاقة تكاملية لا يستغني احدهما عن الاخر، لا كما كرسته نظرية الاشاعرة في رد المصلحة الى حق الطاعة، ولا كما آلت اليه نظريات الغربيين بنفي هذا الحق ونكرانه. ذلك ان إلغاء المصلحة لا يتسق مع ما عليه مجريات أمور الحياة وسنن الوجود. كذلك ان قطع الصلة بحق الطاعة يجعل من الحياة عبئاً ثقيلاً لا معنى له، لكونه يفضي الى الانقطاع عن عالم الغيب وامداداته الروحية. الامر الذي يشكل خطورة على مصالح الانسان ـ وهو الحبل الاخر من المقاصد ـ وما يترتب عليه

من الحرمان لتحقيق حد الاشباع للمقاصد الغائية السالفة الذكر. لهذا نجد الاحكام الشرعية تجامع وتداخل بين المقصدين، اذا ما استثنينا عدداً قليلاً من الاحكام التعبدية المحضة التي لا يدرك معنى المصلحة فيها كلياً.

لكن مع أن المقصدين احدهما يكمل الآخر، إلاّ انه قد يتزاحمان عند مورد الامتثال للاحكام، فيكون احدهما معارضاً للآخر. الامر الذي يتطلب الاجابة عن ايهما ارجح عند التعارض في النظر الشرعي، فهل واضع التشريع رجح كفة الحق الالهي على الانساني، ام العكس هو الصحيح؟ وهل الشريعة قدمت البعد العبادي على الحضاري، ام الحضاري على العبادي؟

مع ان من الصحيح في الوقت نفسه ان يقال: إن التعارض المذكور هو في حد ذاته يعبر عن تعارض بين افراد البعد الواحد، سواء كان عبادياً او حضارياً، وذلك طالما ان كل حكم ينطوي على الجمع والمداخلة بين البعدين. فلو تعارض الحكمان لنشأ التزاحم والمعارضة بين افراد البعد الواحد فضلاً عن البعدين. لكن مع هذا ان الغالب من البعدين في احد الحكمين المتزاحمين هو غير الآخر؛ لذا يظل السؤال وارداً حول أيهما نأخذ وأيهما ندع؟

وبدون شك ان الاجابة المبدئية عن السؤال المطروح لا تتحد إلاّ بمعرفة اي منهما اهم من الاخر؟ لهذا يصح ان ينقلب السؤال المذكور الى صيغة اخرى مباشرة كالآتي:

هل خُلق الانسان لأجل العبادة بتوفية حق الطاعة، او شُرعت العبادة لاجل الانسان؟ وهل البشر في خدمة الوحي، ام العكس هو الصحيح؟ فهنا نلحظ ان العلاقة بينهما تحولت الى رابطة الوسيلة بالغاية، وحيث ان الغاية اهم من الوسيلة، لذلك فانها تتقدم عليها عند زحمة التعارضات.

لكن من منهما الغاية ومن الوسيلة، خاصة انهما يندكان معاً في اغلب الاحكام؟

للاجابة عن ذلك لا بد من مراعاة النقاط الاتية:

١ـ يلاحظ ان اغلب الاحكام تصطبغ بالصبغة الحضارية، فيما تنحسر الاحكام العبادية بعدد قليل. فمن ذلك حرمة الاعتداء والكذب والغيبة والنفاق والحاق الضرر بالنفس والاخرين، ومكافحة الظلم وبسط العدل وفرض الزكاة وقمع الاجرام والقصاص وشرط العدل في الحاكم والقاضي والشهادة وسد الذرائع الى الفساد وضمان الضرر الملحق بالغير وحماية الحقوق ووجوب التراضي في العقود ومسؤولية

الانسان على فعله وتحريم الربا والقمار وبيع الغرر... الخ. وقد جعل الفقهاء ـ بهذا الصدد ـ جملة من نصوص الشارع كقواعد فقهية ثابتة، منها: (انما الاعمال بالنيات)، (على اليد ما اخذت حتى تؤديه)، (الولد للفراش)، (ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، (المسلمون على شروطهم)، (القاتل لا يرث)، (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، (لا ضرر ولا ضرار).. وغير ذلك مما يدخل في سلامة امر العباد وتحقيق مصالحهم. يضاف الى وجود قواعد فقهية اخرى استخلصها الفقهاء من وحي الشريعة والتي منها قاعدة: العادة محكّمة، دليل الشيء في الامور الباطنة يقوم مقامه، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، المشقة توجب التخفيف، دفع الضررالاعظم عند التعارض واجب، الشرط خلاف ما يقتضيه العقد مبطل له، الامور بمقاصدها والتي يتفرع عنها قاعدة: العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للالفاظ والمباني... الخ[٣٨].

٢ـ كما يلاحظ ان اغلب المقاصد العامة للشريعة هي مقاصد حضارية، بما في ذلك المقاصد الضرورية والغائية. حيث باستثناء التعبد تجد سائر المقاصد الأخرى كلها تتضمن عنوان المصلحة. وهي بحسب المنهجة التي وضعناها ـ على ما سبق ـ لا تدخل ضمن دائرة مقصد حق الطاعة.

٣ـ ليكن في معلومنا ان الجانب العبادي من الدين يرتهن فعله بشروط حضارية أو مصلحية؛ لولاها ما صحّ التعبد ولا قام. فمثلاً إن الصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات تسقط او تخفف عندما لا تكون هناك استطاعة او يحصل منها الحرج والعسر الشديد. الأمر الذي يجعل من تلك الشروط مقدمة وحاكمة على غيرها من التعبديات، كما يشار الى ذلك بقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) التي هي حاكمة على سائر الاحكام الاخرى. أي أن الضرر لا يجتمع مع العمل بالعبادة فترجح مصلحة دفعه على بقية الاحكام، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾، واشتهر على الالسن مقولة «مراعاة الابدان خير من مراعاة الاديان»[٣٩]. واذا أضفنا الى ذلك ما توصلنا اليه في بعض البحوث من شرعية تقديم المصلحة على سائر الاحكام المعارضة كما نبّه عليه الطوفي؛ فانه لا يبقى شك في اعتبار المصلحة هي الغاية والأهم من حيث النظر الشرعي مقارنة مع حق الطاعة.

٤ـ لكن قد يقال ان حق الطاعة مرجح على المصلحة بدلالة ان الشرع اجاز ان يغفر للعبد كل ذنب كما في قوله تعالى: ﴿**قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا**

من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ ، واستثنى من ذلك الشرك كما في قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** . بمعنى انه الزم العبد بالايمان بالتوحيد الزاماً يفوق غيره من الواجبات والمصالح.

والجواب هو ان الإيمان بالتوحيد لا يدخل ضمن دائرة حق الطاعة، ذلك لان هذا الحق ليس له من مبرر إلاّ الإيمان بالتوحيد ذاته، لذا فلو دخل الأول في الثاني لحصل الدور. يضاف الى ان من غير المعقول أن تتعارض المصلحة مع الايمان بالتوحيد لينشأ من ذلك الترجيح. داعيك عن ان هذا الايمان هو من العوامل الهامة التي تساهم في تحقيق مصالح الانسان؛ كتحريره وتخليقه وتوحيده وتعقيله وتكميله[٤٠]. فضلاً عن ان النظر الى الآيات التي تتوعد لمرتكبي جرائم القتل والفساد في الارض مما لها علاقة مباشرة بمصلحة الانسان لا تقل صرامة عما توعدت به الآية السالفة عن الشرك.

هكذا نخلص انه من زاوية نظر الشرع تعد المصلحة اهم وارجح من حق الطاعة. وهي نتيجة تخالف ما استقرت عليه الطريقة التقليدية، الامر الذي جعلها لا تبدي اهتماماً بدراسة الواقع ومعالجة حاجاته ومتطلباته. فليست هناك اشكالية صريحة للواقع في الفقه واصوله، بل ان الامر يغيب حتى في علم الكلام الذي نعلم مدى تأثيره على الدراسات الفقهية والاصولية. اذ كان اهتمام العلماء لا يتجاوز في الغالب حدود منهج حق الطاعة. الامر الذي يفسره استغراقهم العميق في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عنها من اجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع؛ إلاّ عند الضرورة وضغط الحاجة.

هذا هو مسلك الفقهاء في دفاعهم عن الصور الحرفية للنص. وكذا هو حال التفكير السلفي طبقاً لمقولة «انما امرنا ان ناخذ العلم من فوق»، ومثلها مقولة الاشاعرة الخاصة بالحسن والقبح الشرعيين التي عززت القطيعة مع الواقع، بل الحال ينطبق حتى على الدوائر الاخرى التي عولت على القاعدة العقلية للحسن والقبح، حيث لم تستثمر ذلك في الكشف عن الابعاد الواقعية للحاجات الانسانية، إنما وظفتها للأغراض الكلامية المعنية باثبات التكليف ووجود الله وصفاته وما اليها. أما في الفقه فتكاد أن تكون هذه القاعدة عاطلة في قبال عمليات الاستثمار الموغلة في النص. الامر الذي يكشف عن ان سلوك الطريقة التقليدية هو على خلاف ما استهدفته الشريعة من مراعاة المصلحة وتحقيق مقاصدها وغاياتها.

تقسيمات أخرى للمقاصد

مثلما سبق ان قسمنا المقاصد الى نوعين يؤطران سلوك التكليف الانساني هما مقاصد حق الطاعة والمصلحة؛ فانه يمكن كذلك اجراء تقسيمات اخرى عليها، فتقسم مثلاً الى مقاصد وسيلية وغائية وكذلك شرطية ضرورية، مع اخذ اعتبار ما يكون بينها من حدود نسبية. فالاولى تعد من جانب غاية لبعض الاحكام، لكنها من جانب آخر تعتبر وسيلة لغاية أخرى، وهذه الاخيرة قد تكون بدورها شرطاً ضرورياً لتحقق غرض ثالث يتمثل بما سبق ان اطلقنا عليه بالمقاصد الغائية التي هي غاية التشريع قاطبة. فمثلاً ان القصد من احكام الحدود هو الردع، وهذا الغرض ليس في حد ذاته مقصداً غائياً، بل انه وسيلة لتحقيق مقصد آخر يشكل الغاية من الحدود، وهو حماية المجتمع وسلامته. لكن هذا الاخير بدوره يعتبر شرطاً ضرورياً لغاية أخرى بدونه يختل تحقيقها، وهي المسماة بالمقاصد الغائية.

ومن التقسيمات الاخرى للمقاصد هو انها إما ان تكون خاصة أو عامة. فالأولى تختص بعدد محدود من الابواب والاحكام بخلاف الثانية التي تتشعب لتطل على عدد كبير منها، مثل مقصد العدل المعد من المقاصد الحقوقية. لذلك تندرج المقاصد الخاصة ضمن مقاصد الوسيلة لتحقيق الاغراض العامة. فمثلاً ان القصد من وجوب الضعفية في شهادة المرأة مقارنة مع الرجل هو للتثبت من الشهادة، وهو مقصد خاص كوسيلة لتحقيق المقصد العام المتمثل بالحكم بالعدل.

المقاصد ودلالات الحكم الشرعي

لا يخلو اي حكم من احكام الشريعة من ان تتحكم به بعض الدلالات المعرفية تحديداً وتغييراً. وهي على اربعة انواع:

١ـ الدلالة الحرفية للنص.

٢ـ دلالة العقل او الوجدان.

٣ـ دلالة الواقع، سواء كان الواقع عاماً، او خاصاً بالتنزيل، اي الذي فيه تم انزال الحكم وقت عصر الخطاب او الرسالة.

٤ـ دلالة المقاصد، سواء كانت خاصة او عامة، وكذا إن كانت وسيلة او غاية او

شرطية ضرورية.

ورغم تعدد هذه الدلالات الكاشفة عن طبيعة الحكم الشرعي، يلاحظ ان بعضها يكشف عن البعض الآخر. اي ان بامكانها ان تلعب ادواراً مختلفة من الكشف المتبادل. فالدلالات الحرفية في موارد كثيرة تسبق فهم الواقع في الكشف عن مداليله. كما انها تنبه احياناً على الدلالة العقلية. وكذا بخصوص ما تعلن عنه بصدد المقاصد. لكن في القبال ان لدلالة الواقع دوراً هاماً في فهم طبيعة ما يريده النص او الدلالة الحرفية؛ وكذا الكشف عن المقاصد وما يقرر لدى العقل. ونفس الشيء بخصوص الدلالتين المتبقيتين العقلية والمقصدية ولو ضمن حدود، مثل فهمهما لمراد النص.

يضاف الى ما سبق فان للدلالة الواقعية ميزة أخرى اضافية، وهي انها تكشف عما يجري لبعض الاحكام من الضعف وعدم القدرة على الصمود امام تجددات الواقع. كما بامكانها الكشف عما يصيبها من خلل وتضارب مع المقاصد، الامر الذي يستدعي تغييرها تبعاً لمصلحة هذه المقاصد.

أ ـ الدلالة الحرفية للحكم

الدلالة الحرفية للنص، سواء من حيث المنطوق او المفهوم، هي دلالة تتكشف من حيث الظهور اللفظي والسياقي للنص، مع اخذ اعتبار الفحص والتفتيش فيما يمكن البحث عنه في سائر النصوص مما يعد من القرائن المنفصلة التي لها دورها في تأسيس الحكم. ذلك ان المسلّم به لدى العلماء هو ان النص من غير تلك القرائن لا يفي بالغرض، حيث إن الشارع الحكيم لم يُنشئ مراده من الحكم في النص جملة واحدة، انما سلك سبيل التفرقة من خلال النصوص الاخرى. الامر الذي يكشف عن خطإ المسلك الذي يعول على حجية ظهور النص دون مراعاة أمر التفتيش عن التخصيصات والتقييدات وما اليها من الدلالات الاخرى النافية للظهور والمبثوثة في سائر النصوص. وعليه فقد نهى الاصوليون عن الأخذ بالظهور اللفظي إلاّ بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، وتقررت القاعدة العامة التي تقول: «ان اصالة الظهور لا تكون حجة إلاّ بعد الفحص واليأس عن القرينة»[٤١].

هذه هي الدلالة التي شغلت اذهان الفقهاء والاصوليين من اجل الكشف عن الحكم الشرعي. حتى انك حين تطلع على كتب الفقه والاصول تجد بوضوح حجم الجهد

والاهتمام الهائل المصروفين لأجل هذه الدلالة. فمباحث الظهور والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الأمر. في الوقت الذي تجد اهمالاً كبيراً لسائر الدلالات الاخرى، اذا ما استثنينا دلالة المقصد الخاص الذي له حيزه من البحث الاصولي والفقهي ضمن عنوان القياس. بل ان بعضها غاب وعياً عن البحث الاصولي والفقهي، كالدلالة الواقعية. اما الدلالات المتعلقة بالمقاصد العامة والعقل فانها تكاد ان تخلو من الوظيفة والفاعلية في التأثير على الاحكام انتاجاً وتغييراً، وكأنها تبحث في الاصول لاجل التقرير لا للتحقيق والبناء. هكذا ان اصول الفقه معنية فعلاً بأخذ اعتبار جميع الدلالات السابقة في الكشف عن الحكم الشرعي، وذلك لما في بعضها من تأثير على البعض الآخر، وبالتالي تحديد ذلك الحكم.

وواضح ان السبب الذي دفع العلماء الى تكريس جلّ اهتمامهم بالدلالة الحرفية دون غيرها والتي جعلت طريقتهم يغلب عليها طابع الاستغراق في النص وتشقيق الكلام؛ انما يعود الى عنصر «القداسة» المضفاة على النص بما يعبر عن كلام الله وما يتفرع عنه، خاصة عند اولئك الذين اعتبروا هذا الكلام من الصفات الذاتية الأزلية. فعلى ذلك هيمن المنهج الذي اطلقنا عليه بحق الطاعة. بل اكثر من هذا يمكن اعتبار الجمع المتداخل بين عنصر القداسة والطابع الاجمالي للنص فضلاً عن حدوث ضغط الحاجة للواقع؛ هو من اهم العوامل التي ساهمت وافضت الى زيادة تعدد فهم النص والتعمق به. الى درجة يصدق القول بان العلاقة بين ذلك الجمع وبين تعدد الفهم والاستغراق به هي علاقة طردية؛ كلما اشتد الأول ازداد الثاني. الأمر الذي يفسّر لنا علة وجود التضخم والتخوم التي احتواها تراثنا الاسلامي في تعلقه بفهم النص من غير أن يجد لذلك حداً ولا نهاية. حتى إن الاهتمام بالجوانب اللغوية والبلاغية والنحوية وتقعيدها ما كان له ذلك الشان لولا تعلقه بتلك القداسة. لهذا فقد جاءت هذه العلوم المساعدة متأخرة في نشأتها عن علوم النص، كالحديث والفقه والتفسير.

على ان هذا الحال افضى بالفكر الاسلامي الى التعالي والتجريد. فلم يكن له من شاغل سوى الانخراط ـ في الغالب ـ تحت هيمنة منهج حق الطاعة وهو المنهج الملتصق بالشكل الحرفي من النص، والذي يجعل تحرك الذهن لا يتجاوز اطار هذه الحدود. الامر الذي يبعد النظر عن التفكير في الواقع إلاّ في الضرورة التي تفرضها ضغوط الحاجة والاضطرار. وبهذا أُغمط حق الواقع، وكان الأولى أن تكون الرؤية بعينين؛

احدهما للواقع والاخرى للنص، مثلما جرى الحال في الدورة الاولى من الحضارة الاسلامية حيث الجدل بين الخطاب والواقع وكما هو معلوم من ظاهرة النسخ وما على شاكلتها.

ب ـ الدلالة المقصدية للحكم

المقاصد سواء الخاصة منها او العامة تارة تُستنبط من النص بالتصريح فتكون راجعة للدلالة الحرفية التي سبق الحديث عنها، واخرى تُنتزع بالاستنتاج بفضل الدلالتين العقلية والواقعية. وفي بحثنا هذا نهدف الى بحث المقاصد التي لم يصرح بها والتي يستعان بتحديدها عبر الدلالتين الاخيرتين.

ذلك ان للمقاصد سواء الخاصة منها او العامة مكانتين، في احداهما تتخذ شكل المدلول الذي تدل عليه بعض الدلالات الاخرى انفراداً او اجتماعاً. اما المكانة الثانية فهو انه بعد اثباتها عبر هذه الدلالات تصبح بدورها دالة على الاحكام، انتاجاً وتغييراً، وذلك بفضل التنبيه الذي تمارسه بعض الدلالات الآنفة الذكر، خصوصاً الواقع الذي تتشكل منه عناصر موضوع الحكم. فعملية انتاج الحكم وتغييره تتأسس على شرطية ادراك العناصر المؤثرة للواقع، أي تلك التي تصلح ان تكون عناصر لموضوع الحكم. لكن معرفة هذه العناصر وتمييزها عن غيرها من العناصر الاخرى للواقع انما تتم عبر النظر الى طبيعة العلاقة التي تنشأ بينها وبين المقاصد؛ اتفاقاً او اختلافاً. فلو ان العلاقة متفقة لكان الحكم نافذ المفعول لا يجد مبرراً لتغييره، طبقاً لثبوت عناصره المؤثرة. أما لو اختلفت العلاقة وتضاربت لكان يعني ان هناك مبرراً لتغيير الحكم، ولاعتبرنا ما حدث من اختلاف وتضارب ناتجاً عن تغير في عناصر الواقع المؤثرة، الأمر الذي يمكن فيه تشخيص هذه العناصر لوضع ما يناسبها من حكم على ضوء المقاصد حتى تتم حالة الوفاق والاتساق.

هكذا فللمقاصد ثلاثة ادوار بعضها يكمل البعض الاخر كالآتي:

١ـ دور الوسيط الذي يستثيره الواقع وما يطرأ عليه من تغيرات، اتساقاً أو تضارباً.

٢ـ دور المشخص للعناصر المؤثرة للواقع او موضوع الحكم.

٣ـ دور التحكم، حيث انها بفعل الوساطة وتحديد عناصر الموضوع يمكنها ان تتحكم في انتاج الحكم وتغييره. أي كما أنها دالة على التأثير المناط ببعض عناصر الواقع كما

اشرنا الى ذلك في النقطة السابقة؛ فانها كذلك دالة على مقتضى طبيعة الحكم الواجب امتثاله.

١ـ الدلالة الخاصة للمقاصد

سبق ان عرفنا بان للمقاصد مكانتين، احداهما كمدلول، والاخرى ككاشف أو دال. وبخصوص ما يعنينا من المقاصد الخاصة هو تلك التي لم يصرح بها بحسب الدلالة الحرفية للنص، اي انها مقاصد غير ظاهرة في اللفظ، انما بمشاركة عدد من الدلالات كدلالة النص مع الواقع او العقل يمكن استكشاف طبيعة هذه المقاصد للاحكام بنوع من القطع او الحدس او الاطمئنان. مثل احكام الحدود حيث تعلم بدلالة الواقع بانها للردع لما يلاحظ من وجود الشدة في العقوبة، خاصة وأن بعضها نصّ عليه القرآن صراحة بأن تقام وفق اشهاد طائفة من المؤمنين بقوله تعالى: ﴿**وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾.

٢ـ الدلالة العامة للمقاصد

وهي عبارة عن روح الشرع واساس الحكمة من وجوده؛ لذلك فمن الاهمية بمكان ان يجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي. فبها يتبين إن كان الحكم على اتفاق معها ام لا، وبها يُحدد مجرى تغيير الاحكام، وذلك باعتبار ان المقاصد الخاصة لا تقوم لها قائمة ما لم تتسق معها. فمثلاً ان الحدود لها مقاصدها الخاصة من الردع كما علمنا، وهي تتفق مع المقاصد العامة في حماية المجتمع وتامين حياته وسلامته. وكذا الصلاة، حيث من مقاصدها الخاصة انها تنهى عن الفحشاء والمنكر، والغرض من هذا النهي سلامة المجتمع وصيانته من الانحراف والتحلل.

ج ـ الدلالة العقلية للحكم

من المعلوم ـ وكما ابرزنا ذلك بالتفصيل في بعض من بحوثنا ـ ان للادراك العقلي منظارين، احدهما قبلي، اي بغض النظر عما عليه الموضوع الخارجي سواء كان نصاً او واقعاً، والاخر بعدي يتأسس بما يتزود به من مادة الموضوع المدرك؛ الامر الذي تتداخل فيه الدلالتان العقلية والموضوعية، فيصبح بذلك مستنتجاً ومضيفاً. ففي العملية الاستنتاجية يقوم باستنساخ مفردات الموضوع ليؤلف منها ما يتسق والصورة المنطقية

حسب مبادئ قبلية يرتكز عليها من غير ان يبدي اي اضافة اخبارية قبلية كاشفة عن الموضوع الخارجي، إلاّ على نحو الاضافة «الحسابية» التي تؤكدها الدراسات المنطقية وذلك بتحويل درجة الاحتمال المتناهية القوة الى اليقين طبقاً للعملية الاستقرائية، حيث يتم فيها تصفية الحسابات الخاصة للقضية المدركة ضمن ضوابط منطقية، مثل ادراكاتنا التصديقية للقضايا الحسية وما يترتب عليها من نتائج خاصة، وكذا ادراكنا للنصوص الواضحة الصريحة التي لا تحتاج الى تأمل وحمولة عقلية، ولو على نحو الاجمال. فليس للحساب الاحتمالي ان يصل بذاته الى اليقين ما لم يتم ذلك بحسب الاضافة العقلية الخاصة. لكن تظل هذه الاضافة التصديقية غاية في الضآلة قياساً مع ما يقابلها من قوة احتمالية، لهذا فهي غير محسوبة ومحسوسة إلاّ عند النظر المنطقي.

هذا فيما يتعلق بظاهرة الادراك الاستنتاجي. اما ظاهرة الادراك الاضافي فيلاحظ ان للعقل دوراً في الاضافة الاخبارية عند مداخلته للموضوع المدرك. وهذه الاضافة تتفاوت ضعفاً وقوة، حيث تشترك مع المعطى الموضوعي لتحديد النتاج المعرفي الاخباري. مع هذا ففي جميع الاحوال يكون المعطى الموضوعي صغروياً في الدليل لا يستغني عن تحكم مبادئ عقلية شاملة وثابتة هي التي تهيمن على عملية الاستدلال والانتاج المعرفي، وهو امر يصدق حتى مع القضايا الاستقرائية المستمدة من الموضوع الخارجي، حيث تتحكم مبادئ ومصادرات الاحتمال كقضايا عقلية تفضي الى ترجيح القضية المستقرأة الى اكبر قيمة احتمالية ممكنة. لكن هذا التحكم ليس له علاقة بالاضافة العقلية الاخبارية التي تحدثنا عنها. فهو لا يعدو عن تحكم منطقي لا يكشف عما عليه الموضوع الخارجي. ولو انا اعتبرناه ضمن هذه الاضافة لكانت جميع قضايانا هي قضايا عقلية. لهذا فان المميز للاضافة العقلية الاخبارية انما يتحدد بمدى علاقتها في الكشف عما عليه الموضوع بعيداً عن الضبط المنطقي الذي يستهدف الكشف عما يستنتج من المعطى الموضوعي. فهي بالتالي عبارة عن اضافة حدسية كاشفة بدرجة من درجات التصديق بحيث تفوق ما عليه المعطى المنطقي. ومن ثم فحينما نواجه قضايا تشترك في الجمع بين الاضافة العقلية الاخبارية وبين المعطى الموضوعي؛ فان النتاج المعرفي لهذا الجمع يفضي الى تكوين نتيجة يمكن النظر اليها باعتبارين؛ احدهما يفيد الدلالة العقلية، والاخر يفيد الدلالة الموضوعية؛ نصية كانت او واقعية.

وحقيقة الامر ان ما يعنينا في الدلالة العقلية هو الكشف عن اهميتها في فهم النص

وتحديد الاحكام بما يتفق والمقاصد. فمن ذلك ما يستخدم في بعض القياسات الفقهية التي تتكشف خلالها هذه الدلالة لفهم النص وانتاج الحكم.

كذلك ان حاكمية بعض العمومات على البعض الاخر لا تكون إلاّ من حيث تحكيم الدلالة العقلية، ومنه اعتبار عموم حديث (لا ضرر ولا ضرار) حاكماً على سائر العمومات الاخرى للاحكام عند التعارض[٤٢]. وكذا بخصوص الاحكام الفقهية التي تستند الى عدد من القواعد الاصولية مثل قاعدة الاستصحاب ومقدمة الواجب واجبة وغيرها.

لكن سواء في الدلالة العقلية او غيرها من الدلالات فان القضية المعرفية ومنها تلك التي لها علاقة بفهم النص والاحكام؛ تختلف بحسب قيمتها التصديقية. وفي بعض البحوث التي تخصصنا تناولنا ذلك على النحو الكلي، لكن بصدد تطبيقه بخصوص الفهم والاحكام انها:

تارة تكون ضرورية لا غنى عنها في الفهم، ومن ذلك ما يفهم من الآيات التي تتحدث عن القدرة المطلقة لله تعالى كما في الآية: ﴿**ان الله على كل شيء قدير**﴾، اذ لا يراد منها القدرة الاطلاقية بحيث تشمل الممتنعات العقلية كالقدرة على خلق الشريك المماثل وما اليه. وبصدد التشريع فمثل نفي التكليف بلا بيان اللازم منه الحكم بالبراءة، وكذا نفي تكليف ما لا يطاق، والحكم بتقديم الاهم في مورد التزاحم بين الحكمين، وما الى ذلك.

و**تارة اخرى** تكون قطعية وان لم تصل الى حد الضرورة؛ مثل مختلف الاحكام التكليفية التي نقطع بصحتها كالصلاة والصوم والزكاة والحج وما اليها.

و**ثالثة** تكون حدسية بحيث لا تجد احتمالاً معقولاً في قبالها، مثل اعتبار قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) حاكمة على غيرها من الاحكام التكليفية.

و**رابعة** تكون عادية اطمئنانية كما عليه سيرة العقلاء في معاملاتهم وعلاقاتهم، حيث الاحتمال المقابل ضعيف لا يعتد به، مثل فهم النصوص التي تنهى عن التصوير لذوي الارواح طبقاً للمقاصد كي لا تتخذ للعبادة، وكذا فهم النصوص الخاصة بتحديد موارد الزكاة في عدد محدد ومحدود من الاشياء طبقاً لظروف الحياة بشبه الجزيرة العربية في عصر النص. وكذا مثل فهم الكثير من النصوص غير الصريحة طبقاً للمقاصد كالحديث القائل: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، حيث الغرض منه هو للتثبت من الحكم الذي

يقضي به، وحديث: (القاتل لا يرث).

وخامسة تكون ظنية يقابلها احتمال ضعيف يعتد به، وذلك مثل كثير من القياسات القائمة على مجرد الشبه من وجه من غير اعتماد على ملاكات الاحكام والمقاصد.

وسادسة قد تكون الدلالة شكلية او وهمية وما دونها.

على ان القيم الدلالية المعتبرة للقضية المعرفية انما تتحدد فقط بالمراتب الاربع الاولى. اي تلك التي تكون ضرورية وقطعية وحدسية وعادية. اما سائر المراتب الاخرى فهي بعيدة عن الاخذ والاعتبار.

د ـ الدلالة الواقعية للحكم

تنقسم هذه الدلالة الى الواقع الخاص بالتنزيل، اي ذلك المقترن مع نزول النص، والى الواقع العام المطلق. فالاول ضروري لفهم النص ومقصده الخاص. وكذا الثاني فانه ضروري من جانب لفهم النص عموماً، وبدونه قد تنقلب الكثير من موازين الفهم ويصبح النص الالهي برمته غير معقول ولا مقبول، كما سبق أن تبين لنا ذلك في مطلع هذا البحث، حيث شهدنا نماذج متنوعة لا يتسق فهمها من غير ملاحظة الواقع.

على ان للواقع أهمية أخرى في مجال إدراك الاحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً الى هدي المقاصد. فقد يتبين من الواقع العام وتبعاً للمقاصد ان الحكم المنصوص عليه انما هو مقيد بالواقع الخاص بالتنزيل وما على شاكلته.

الهوامش

(١) اللمع للاشعري، ص٦٦.

(٢) عن: ابن تيمية ليس سلفياً، ص٣٣. يلاحظ ان ابن تيمية يرى ان اية ﴿واسأل القرية﴾ وما شاكلها لا تدل على المجاز باعتبار ان القرية بحسب القرآن تأتي بمعنى الساكنين (كتاب الايمان لابن تيمية، ص١٠١ـ١٠٢). وهو موقف يتعلق بنظرة ابن تيمية من المجاز.

(٣) يراجع حول ذلك ما ذكرناه في: جدلية النص والواقع، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، عدد٤، ص٢٨٣ـ ٢٨٥.

(٤) مسائل الرازي في غرائب آي التنزيل، ص٧٣.

(٥) جامع البيان للطبري، ج٥، ص٣٣٣ـ٣٣٤. والنكت والعيون للماوردي، ج١، ص٤٣٠.

(٦) انظر ما اشرنا اليه بهذا الصدد كتابنا: مدخل الى فهم الاسلام، ص٢٦.

(٧) على العموم لنا في ذلك دراسة مستقلة تتناول علاج العلاقة التي تربط الواقع بالنص على المستوى المعرفي، وذلك من خلال ابراز الكيفيات التي يتدخل فيها الواقع في فحصه وضبطه لفهم النص. فقد اجرينا تقسيماً تراتبياً تتوضح من خلاله انماط التاثير الذي تباشره الدلالة الواقعية في الكشف عن معنى النص وفهمه. ففي الاساس ان علاقة الواقع بالفهم تتحدد من خلال محورين رئيسيين، اطلقنا على الاول بالفحص الصدوري وعلى الاخر بالفحص الدلالي. حيث يوظف الواقع في الفحص الاول لاجل تحديد درجة التصديق الخاصة بصدور النص، وهو يتعلق بعالم الرواية والحديث لعلمنا بقطعية صدور النص القرآني. ونحن نعلم ان ابن خلدون سبق ان طرح منهجاً في فحص الاخبار طبقاً للتقسيم الذي وضعه من حيث الاستحالة والامكان. وحقيقة الامر ان الفحص من خلال الواقع يبدي صوراً اكثر مما ابداه هذا المفكر الاجتماعي. فمن الاخبار ما يدخل ضمن عناوين الاستحالة او النفي او الاستبعاد او القبول او ما ينتظر فحصه. أما ما نقصده بالفحص الدلالي، فهو عبارة عن الكشف عن دلالة النص بالاستناد الى الواقع. وهو ينقسم الى انماط من الكشف؛ كالكشف التوقيفي والاشكالي والتوجيهي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه. وفي الكشف التوجيهي نجد صورتين اطلقنا على الاولى بنفي الظهور الاطلاقي وعلى الاخرى بنفي الظهور الدلالي. كما ان الكشف التفسيري ينقسم الى بابين لكل منهما تقسيماته؛ أحدهما عبارة عن التفسير الخاص بالحالة، ويشمل انماطاً مختلفة مثل نمط المطابقة والترجيح والتقييد الظرفي وما اليها، اما الاخر فهو عبارة عن التفسير السنني الذي قسّمناه الى ما هو تجزيئي وما هو توحيدي. وهذا الاخير منه ما هو شهودي، ومنه ما هو ورائي(غيبي)؛ مثلما هو الحال في تفسير قضية القضاء والقدر.

(٨) المحصل، ص٢٩٦ وما بعدها. وتلخيص المحصل، ص٣٤٣ وما بعدها. وبعضهم اعترف بالحكمة في بعض كتبه كما هو الحال عند الغزالي في كتابه (الحكمة في مخلوقات الله). كما ان الشهرستاني حصر الحكمة الالهية بمعنى اتقان الخلق من حيث التكوين فحسب (نهاية الاقدام للشهرستاني، ص٤٠١-٤٠٢)

(٩) اعلام الموقعين، ج١، ص٣٣٥-٣٣٦.

(١٠) الإحكام في اصول الاحكام، ج٣ ص٢٥١ وما بعدها.

(١١) الموافقات، ج٢، ص٦.

(١٢) الموافقات، ج٢، ص٦.

(١٣) المصدر، ج٢، ص٣١٥.

(١٤) المستصفى، ج١ ص٢٨٧.

(١٥) الاحكام، ج٣، ص٢٤٠.
(١٦) الموافقات، ج١، ص٨٣ وج٢، ص١٦.
(١٧) ارشاد الفحول، ص٢١٦.
(١٨) ارشاد الفحول، ص٢١٦.
(١٩) المقاصد العامة ليوسف العالم، ص١٦١.
(٢٠) تاريخ المذاهب الاسلامية، ص٣٠٩.
(٢١) الموافقات، ج٢، ص١٧.
(٢٢) انظر: تاريخ المذاهب الاسلامية لابي زهرة، ص٣٠٨ و٣١٢.
(٢٣) تاريخ المذاهب الاسلامية، ص٣٠٩.
(٢٤) علم اصول الفقه لخلاف ص٢٠٠ـ٢٠١. كذلك: المستصفى، ج١ ص٢٨٧.
(٢٥) الموافقات، ج٢، ص١٧ـ١٨. وعلم اصول الفقه لخلاف، ص٢٠٣.
(٢٦) الموافقات، ج٢، ص١١ـ١٢. وعلم الاصول لخلاف، ص٢٠٢ـ٢٠٤. ومصادر التشريع لخلاف، ص٥٧ـ٥٩.
(٢٧) علم اصول الفقه لخلاف، ص٢٠٤ـ٢٠٥.
(٢٨) الموافقات، ج٢، ص١٦ـ١٧.
(٢٩) حاشية الموافقات لدراز، ج ٢، ص٩.
(٣٠) لهذا نرى المحقق القمي من الامامية يعتبر المقاصد الخمسة للضرورات هي من احكام العقل الخالية من المفسدة لذلك صانها الشارع الإسلامي (عن: الاصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم، ص٤٠٣.
(٣١) الموافقات، ج٢، ص٣١٥.
(٣٢) حاشية الموافقات، ج٢، ص١٠.
(٣٣) الموافقات، ج٢، ص٢٩٩.
(٣٤) انظر: الموافقات، ج٢، ص٣١٨ـ٣١٩. كذلك: تهذيب الفروق (الفرق الثاني والعشرون)، ج١، ص١٥٧. وعلم اصول الفقه لخلاف، ص٢١٠ وما بعدها. وحق الله وحق العبد لمحمد جواد مغنية، رسالة الاسلام، ج٨، ص٣٥٣ـ٣٥٥.
(٣٥) الموافقات، ج٢، ص٣٧٧ـ٣٧٨.
(٣٦) المصدر، ج٢، ص٣١٥.
(٣٧) تهذيب الفروق، ج١، ص١٥٧.
(٣٨) الموافقات، ج٢، ص٣٠٥ـ٣٠٦، والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ج١، ص١٦٣ـ١٦٥، و ج٢، ص٩٦٠ وما بعدها. ونضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص٧٤ و١١٥وما بعدها.
(٣٩) حق الله وحق العبد لمحمد جواد مغنية/رسالة الاسلام، ج٨، ص٣٥٤.
(٤٠) هناك من يربط بين الشرك وبين التخلف الذي ساد زمناً طويلاً دون استغلال الطبيعة علمياً، كما هو الحال مع المؤرخ ارنولد توينبي، مما يجعل طريقة القضاء على الشرك منطقية بهذا الاعتبار.
(٤١) اصول الفقه للمظفر، ج١، ص١٥٧.
(٤٢) ذلك اننا بصدد عامين بعض افراد احدهما يعمل على تخصيص بعض افراد

الآخر، اي ان نسبة عموم احدهما للآخر هي العموم من وجه، لكن حيث انهما عبارة عن عامين فان تخصيص احدهما للآخر لا بد ان يكون بنوع من المرجح الخارجي باعتبارهما من حيث العموم متكافئين، وهنا يدخل دور العقل في اعتبار احدهما عبارة عن بيان للآخر كي يستوي الجمع بينهما. فمثلاً ان لعموم النص افراده باعتباره عاماً، وكذا فان للضرر الذي يرجع الى مبدأ المصلحة افراده الخاصة، وان علاقة التخصيص بين الطرفين هي عبارة عن اتحاد بعض افراد العام الاول بافراد من العام الآخر، فيصبح بهذا ان الفرد المتحد يحمل وصفين، فهو من جهة يرجع الى عام النص، لكنه من جهة اخرى يعود الى عام الضرر، وهو حيث يجمع الوصفين فانه إما ان يقدم وصف عام الضرر على عام النص، فيكون عموم النص فاقداً لبعض افراده لحساب الضرر، او يحصل العكس، ولا شك ان النظر الى العامين من حيث انهما عامان لا يفيد هذه المغالبة، وانما يعود الامر الى ادراك العقل من حيث جعل احدهما يحكم على الاخر ويتقدم عليه بالكشف الحدسي، وذلك بعدّ الافراد المتحدة هي غير مقصودة من العموم في النص باعتبارها تتنافى مع مقررات المصلحة، او باعتبارها افراداً تجلب الضرر. ويبدو ان اول من حدد هذا المعنى للحكومة واكتشفه هو الشيخ مرتضى الانصاري (انظر: فرائد الاصول، ج٢، ص ٥٣٥ـ٥٣٦)، لكن لفظ الحكومة مستخدم قبله على السنة بعض الاصوليين بما يعني ظاهرها من كونها موضع القبول والرفض، كالذي استخدمه الشاطبي في (الموافقات، ج١، ص٣٣).

مقاصد علم الاقتصاد الاسلامي

د. جمال الدين عطية*

١ ـ مقدمة عن المقاصد الشرعية

١ ـ يعد بحث مقاصد الشريعة من اهم مباحثها ولعل من اهم ما وصلنا مما كتب في هذا الموضوع من السابقين ما كتبه حجة الاسلام الغزالي (٥٠٥ هـ) في كتابه «المستصفى»، وعز الدين بن عبد السلام (٦٦٠ هـ) في كتابه «قواعد الاحكام في مصالح الانام»، والامام القرافي (٦٨٤ هـ) في كتابه «الفروق»، وسليمان الطوفي اثناء شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار ضمن شرح الاربعين النووية (انتهى من تأليفه سنة ٧٢٠ هـ) في كتابه «الموافقات»

كما كتب من المعاصرين في الموضوع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب «مقاصد الشريعة الاسلامية»، والدكتور مصطفى زيد كتاب «ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية»، والدكتور حسين حامد حسان كتاب «ضوابط المصلحة في الفقه الاسلامي»، وعلال الفاسي كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها» وغيرهم..

٢ ـ واهم ما يستوقفنا ـ فيما يتعلق بموضوعنا مقاصد الاقتصاد الاسلامي ـ هو ذلك التطور أو التطوير الذي ادخله الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على الموضوع إذ لم يكتف بمبحث المقاصد العامة للشريعة كما فعل السابقون ممن اشرنا اليهم وانما توسع في استخراج مقاصد الشريعة في كل قسم من اقسامها كالعبادات والاحوال الشخصية والمعاملات المالية والعقوبات فقد اورد مثلا في قسم العقوبات ما خلاصته ان مقاصد العقوبات ثلاثة:

١ ـ تأديب الجاني.

---

* دكتوراه في القانون الدولي من جامعة جنيف سنة ١٩٥٩، رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر.

٢ ـ ارضاء المجني عليه.

٣ ـ زجر المقتدي بالجناة.

وكمثال آخر مما اورده ان مقاصد الشريعة في الاموال خمسة:

١ ـ رواج الاموال، وهو دورانها بين ايدي اكثر من يمكن من الناس بوجه حق.

٢ ـ وضوح الاموال.

٣ ـ حفظ الاموال.

٤ ـ ثبات الاموال.

٥ ـ العدل في الاموال.

إلى آخر هذا الجهد الذي بذله في كتابه، حيث يجد الراغب في الاستزادة تفصيل ما تحدث فيه واستنبطه من احكام الشريعة.

ولم يقف الشيخ ابن عاشور عند حد البحث في مقاصد الاقسام الكبرى من الشريعة، ولكنه تابع قدر امكانه البحث في المقاصد الفرعية، حتى وصل إلى بيان مقاصد الاحكام الفرعية.

٣ ـ ومن ناحية اخرى فقد تطورت الكتابة في المقاصد الشرعية وتبلورت إلى دوائر ثلاث، مرتبة في الكلية والجزئية بحيث يندرج الجزئي منها في الكلي، وهو ما يؤول بالاحكام الشرعية كلها إلى الانخراط في هذه الدوائر الثلاث في انطوائها على المقاصد ليحقق كل حكم مقصداً جزئياً، ثم يحقق بواسطة ما هو اعلى منه إلى نهاية الدوائر.

وتشتمل الدوائر العليا من المقاصد على ما يرجع إلى حفظ «نظام الامة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الانسان».

وتشتمل الدائرة الثانية على ما يندرج تحت ذلك من مقاصد كلية خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، مراعاة فيها لآحاد الافراد من الناس ولعموم الامة على حد سواء.

وتشتمل الدائرة الثالثة على ما دون ذلك من مقاصد تتعلق بآحاد الاحكام الشرعية مما يسمى بعلل الاحكام[1].

ونلاحظ هنا اشتمال الدوائر الاولى والثانية على المقاصد المتعلقة بالجماعة، وهو تطور هام بعد ان كانت الكتابة في مقاصد الشريعة منحصرة فيما يتعلق بالافراد من المقاصد الخمسة المعروفة.

وقد انضم كل من الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي إلى هذا الاتجاه، واقترح اضافة الحرية والمساواة والعدالة تحت عنوان مقاصد الشريعة المتعلقة بالجماعة[٢].

وهذا التطور في بحث المقاصد الشرعية جدير بان يتابع وان يجدد فيه البحث، لا في مجال الاقسام التقليدية في الشريعة فحسب وانما كذلك فيما استجد من العلوم التي بين ايدينا، سواء في ذلك العلوم الانسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية والتطبيقية.

وقبل ان نزيد القول في هذا التطوير لمجالات البحث في المقاصد، يحسن ان نتحدث عن ثبوت المقاصد ومناهج التوصل إلى تحديدها:

٤ ـ فاما من حيث ثبوت مقاصد الشريعة فقد رتبها ابن عاشور من حيث ظهورها وخفاؤها في الاحكام إلى ثلاث مراتب:

أ ـ مرتبة تكون فيها العلل في أعلى مرتبة من الظهور حيث تكون منصوصا عليها أو مؤمئا اليها.

ب ـ ومرتبة تكون فيها خفية ولكنها تستنبط بالاجتهاد.

ج ـ ومرتبة تكون فيها خفية بحيث لا يهتدى اليها[٣].

٥ ـ وقد بين ابن عاشور ان مقاصد الشريعة منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني، ولكنه جعل غاية الاصوليين والفقهاء ان يتحروا شديد التحري في تعيين المقاصد، وان يجدوا بذلك ثلة من المقاصد القطعية أو الظنية القريبة من القطع، ليتخذوا منها اصلا يصار إليه عند الجدل والاختلاف في الفقه، ثم يكون الجهد بعد ذلك متواصلاً بالبحث والاجتهاد بالقطعيات[٤]، وهو مايفهم منه ان ابن عاشور وان كان يعتبر ان المقاصد منها ما يدخل في دائرة الظن إلّا ان هذه الظنية يمكن ان تضيق بالنظر والاجتهاد الذي تقوم به الاجيال المتعاقبة، ولعل هذا المعنى هو الذي عناه في مقدمة كتابه «المقاصد» حينما اقترح تأسيس علم المقاصد منتخبا من نصوص الفقه ليكون علما اصوله قطعية[٥].

٦ ـ وقد بحث كل من الشاطبي وابن عاشور في مشكلة ظاهر النص وباطنه، وهما بصدد البحث عن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

فخلص الشاطبي إلى اختيار منهج يقوم على اعتبار الأمرين جميعاً: ظواهر النصوص ومعانيها، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[٦].

اما ابن عاشور فقد خلص إلى ان المقاصد تلتمس من بين ظواهر النصوص ومما يحف بها من سياق الكلام ومقام الخطاب مبينات من البساط وحافات القرائن، فتلك كلها معينات على تعيين المقاصد[٧].

٧ ـ اما تفصيل منهج الشاطبي فيمكن تلخيصه في المسالك الاربعة التي حددها لبيان المقاصد على النحو التالي:

المسلك الاول: تبين المقصد الالهي من مجرد الامر والنهي الواردين في النصوص.

المسلك الثاني: ألا يقتصر على مجرد الامر والنهي بل يتعدى ذلك إلى اعتبار العلل في الامر والنهي.

المسلك الثالث: ان المقاصد منها الاصلي ومنها التابع المؤكد له، وإذا ما كان المقصد الاصلي معلوماً فان المقاصد المؤكدة له وهي الاكثر وجوداً في واقع الاحكام تعرف بمقايستها بالمقصد الاصلي، فما كان مؤكداً له مقوياً لحكمته فهو مقصد شرعي وما كان مناقضاً فهو ليس بمقصد شرعي.

المسلك الرابع: وهو مسلك تعرف به مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفعل، اي في سكوت الشارع عن الحكم مع وجود معنى يقتضي ذلك الحكم[٨].

٨ ـ اما ابن عاشور فقد فصل في مسالك الكشف عن المقاصد في طرق ثلاثة يمكن تلخيصها على النحو التالي:

الطريق الاول: باستقراء ادلة الاحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء إلى ان جملة منها اشتركت في علة واحدة فيحصل من ذلك يقين بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الاحكام هي مقصد الشارع، وكذلك إذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للاحكام، واصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة، فاننا نقوم باستقراء لتلك العلل، فإذا ما وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة، ايقنا ان تلك الحكمة هي مقصد شرعي اصلي، يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء جزئياته.

الطريق الثاني: هو الاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من تصريحات القرآن الكريم.

الطريق الثالث: هو الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة[٩].

وقد انتهى الدكتور النجار من مقارنة مسالك الشاطبي وابن عاشور إلى ان ما رسمه الشاطبي ينحو منحى الجزئية، وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الاولى

وهي تنحو منحى التنظير والتقنين[١٠].

والذي يتبين من استعراض هذه المسالك التي اعتمدها كل من الشاطبي وابن عاشور هو انهما قد استخدما كلا من منهج الاستنباط من النصوص والاستقراء لها، ولعللها والحكمة منها توصلا بالمنهجين جميعاً إلى استخراج المقصد الشرعي.

٩ ـ وإذا كنا بصدد محاولة التوصل إلى تحديد المقاصد الشرعية للعلوم الحديثة، وعلى وجه الخصوص العلوم الانسانية والاجتماعية فاننا ينبغي ان نأخذ بالاعتبار ان هذه العلوم الى جانب الاحكام الشرعية الخاصة بكل منها، والتي هي بمثابة الضوابط الشرعية المعيارية للعلم، تحتوي على مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم الظواهر الانسانية والاجتماعية المتعلقة بالمجال الذي يدرسه هذا العلم أو ذاك، وهذه القوانين أو السنن انما هي بيان للطبيعة الانسانية والاجتماعية، وبيان العلاقة السببية بين الظواهر محل الدراسة، ومن ثم يكون من اللازم ان نستخدم المناهج المناسبة للتعرف على المقصد الشرعي للعلم بشقيه المعياري والموضوعي.

١٠ ـ ولعل هذا المزج بين مقصد الشريعة في كل من الشقين الموضوعي والمعياري يذكرنا بتعريف الامام الشاطبي لمقصد الشريعة بانه «اخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطراراً» اي ان مقصد الشريعة هو ايجاد الانسجام بين سلوك الانسان وتصرفاته الاختيارية المحكومة بالضوابط المعيارية وبين السنن والقوانين النفسية والاجتماعية والكونية التي تحكم هذا الكون.

١١ ـ والاصل في الاسلام هو طلب العلم النافع والرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم كان يتعوذ من علم لا ينفع، وحتى نتعرف عما إذا كان العلم نافعا أو غير نافع فلا مناص من بحث مقاصده واهدافه، وتتبع نتائجه وآثاره وتطبيقاته.

١٢ ـ والبحث في مقاصد العلوم من الناحية الشرعية يستدعي بالضرورة ان تربط بالمقاصد العامة للشريعة، والتي لا يختلف العلماء في انها تدور حول تحقيق مصالح الناس، وان مقصود الشرع في الجملة تحقيق خمسة امور، هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وان كل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه المصلحة فهو مفسدة ودفعه مصلحة. والبحث في المقاصد الشرعية لكل من العلوم في ضوء هذه المقاصد العامة مع ربطها بها يؤدي في النهاية إلى تصور كلي شامل لفكرة المقاصد الشرعية اجمالاً وتفصيلاً في نسق عقلي وشرعي واضح.

١٣ ـ كما ان البحث في المقاصد الشرعية لكل علم من العلوم هو حجر الزاوية في فلسفة هذا العلم، وبانجاز هذه الفلسفة بكافة مباحثها الاخرى تتضح المعالم الرئيسية للعلوم الاسلامية الشرعية والانسانية والكونية بكافة فروعها، وتتميز بذلك عن نظيراتها من العلوم القائمة على فلسفة غربية مادية.

١٤ ـ من هذا المنطلق اتناول البحث في مقاصد علم الاقتصاد الاسلامي، وافرق في هذا الصدد بين ثلاثة مباحث رئيسية، لتوضيح الرؤية وازالة اللبس:

١ ـ المقاصد الشرعية للافراد في المجال الاقتصادي، في دائرة الاقتصاد الجزئي.

٢ ـ المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي، في دائرة الاقتصاد الكلي.

٣ ـ مقاصد علم الاقتصاد الاسلامي الجامعة بين الدائرتين السابقتين، حيث ان النظام الاقتصادي هو موضوع علم الاقتصاد.

٢ ـ المقاصد الشرعية للافراد في المجال الاقتصادي[١١]:

وإذا استعرضنا النصوص نستلهم منها المقاصد الشرعية للافراد في المجال الاقتصادي نستطيع ان نخرج بوضوح بالعناصر التالية:

١ ـ رسم الاسلام طريقاً وسطاً بين حياة الدنيا وحياة الآخرة: عن انس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه حتى ينال منهما فان كل واحدة منهما مبلغة إلى الاخرى ولا تكن كلا على الناس»[١٢].

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «اللهم اصلح لي دنياي التي فيها معاشي واصلح لي آخرتي التي اليها منقلبي»[١٣].

٢ ـ رسم الاسلام اطار سعي الفرد في مسائل المال بين سلامة المصدر وسلامة الانفاق: عن ابي برزة الاسلمي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من بين يدي ربه عزوجل حتى يسأل عن ماله من اين اكتسبه وفيم انفقه»[١٤].

٣ ـ ان الاسلام دعا إلى العمل لتحصيل المال والسعي في طلب الحلال من الرزق: ﴿**الذي جَعل لكمُ الارض ذَلولاً فامشوا في مناكِبها وكُلوا من رزقه واليه النشور**﴾ (الملك: ١٥).

روى الامام احمد قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لان يحمل الرجل حبلا فيحتطب به ثم يجيء فيضعه في السوق فيبيعه ثم يستغني به فينفقه على نفسه خير له من ان يسأل الناس اعطوه أو منعوه»(١٥).

٤ ـ وقد اكد الاسلام على ان يكون مصدر المال حلالاً بالعديد من النصوص: فعن ابي سعيد الخدري قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله مثل الذي يأكل ولا يشبع»(١٦).

وعن ابي هريرة: «ان الله طيب لا يقبل إلّا طيباً وان الله عزوجل امر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: ﴿يأيها الرسل كلوا من الطيبات﴾ (المؤمنون: ٥١). وقال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾(البقرة: ١٧٢)، قال ثم ذكر عبداً اشعث اغبر يطيل السفر رافعاً يديه يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فانى يستجاب لهذا(١٧).

٥ ـ وقد جعل الاسلام طلب المال واكتسابه تحقيقاً لمهمة خلافته في الارض ليستعين به على عمل الخير. قال تعالى: ﴿وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ (الحديد: ٧). ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ (النور: ٣٣).

٦ ـ ولما كان المال له وظيفته الاجتماعية وليس هدفاً في حد ذاته فقد وردت النصوص بالنهي عن اكتنازه اي امساكه عن التداول: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ماكنزتم لانفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون﴾ (التوبة: ٣٤ و٣٥).

﴿ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خير لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السماوات والارض والله بما تعملون خبير﴾ (آل عمران: ١٨٠).

٧ ـ في هذا الاطار الذي حث فيه الاسلام على كسب المال وعلى عدم اكتنازه تحدد علاقة المؤمن بالمال علاقة وسيلة يستعين بها على بلوغ هدفه لا غاية ينشغل بها:

عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «نعم المال الصالح للمرء الصالح»(١٨).

وعن عبد الله بن حبيب عن عمه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا

بأس بالغنى لمن اتقى الله عزوجل والصحة لمن اتقى الله عزوجل خير من الغنى، وطيب النفس من النعم»[١٩].

وعن خالد بن معدان وضمرة بن حبيب ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من كثر ماله كثر همه ومن كثر همه افترق قلبه في اودية شتى فلم يبال الله عزوجل ايها سلك، ومن كان همه هما واحداً كفاه الله عزوجل هموم الدنيا»[٢٠].

٨ ـ وفي مجال انفاق المال يوجه الاسلام إلى اهمية واولوية الانفاق في النفس ويقدم ذلك على الانفاق في سبيل الخيرات.

فقد ورد ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول»[٢١]. والمعنى ان افضل الصدقة ما وقع بعد القيام بحقوق النفس والعيال بحيث لا يصير المتصدق محتاجاً بعد صدقته إلى احد ومعنى الغنى في هذا الحديث حصول ما تدفع به الحاجة الضرورية.

٩ ـ والانفاق على النفس له طرفان هما التقتير والاسراف والمطلوب هو التوسط بينهما. والله سبحانه وتعالى يقول: **﴿والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾** (الفرقان: ٦٧). ويقول: **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾** (الاسراء: ٢٩).

فالاقتصاد رتبة بين رتبتين ومنزلة بين منزلتين، والمنازل ثلاثة: التقصير في جلب المصالح، والاسراف في جلبها، والاقتصاد بينهما.

قال حذيفة: الحسنة بين السيئتين اي ما توسط بين الاسراف والتقصير وخير الامور اوسطها[٢٢].

وعن انس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «السؤال نصف العلم والرفق نصف العيش وما عال (اي افتقر) من اقتصد والحمى رائد الموت والدنيا سجن المؤمن»[٢٣].

١٠ ـ وهذا يجرنا إلى البحث عن حاجات الانسان في الاسلام وفي هذا المجال يمكن تصنيفها على النحو التالي[٢٤]:

أ ـ حاجات طيبة وحاجات خبيثة والآية الكريمة تقول: **﴿يأيها الناس كلوا مما في الارض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين﴾** (البقرة: ١٦٨).

ب ـ حاجات مادية وحاجات روحية والآيات في هذا المعنى كثيرة منها قوله تعالى:

﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغدوة والعشي يريدون وجهه ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان امره فرطا﴾ (الكهف: ٢٨). ﴿فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلّا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى﴾ (النجم: ٢٩ و٣٠). ﴿في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والابصار، ليجزيهم الله احسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشآء بغير حساب﴾ (النور: ٣٦ـ٣٨). ﴿فقلت استغفروا ربكم انه كان غفاراً، يرسل السماء عليكم مدراراً، ويمددكم باموال وبنين ويجعل لكم جناتٍ ويجعل لكم انهارا﴾ (نوح ١٠-١٢).

ج ـ حاجات ضرورية وحاجية وتحسينية، وفي هذا المجال كلام كثير في علم اصول الفقه ليس هنا مجال تفصيله، كما ان بعض الاقتصاديين الاسلاميين تكلم في تطبيقه في المجال الاقتصادي[٢٥].

د ـ حاجات حالية وحاجات مستقبلية، فمن الحاجات المستقبلية:

١ ـ الاعداد لمستقبل الاولاد، فقد روى سعد بن ابي وقاص ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس»[٢٦].

٢ ـ وفي هذا الصدد نذكر ان عبد الله بن الزبير قال: ان جميع مال الزبير خمسين الف الف «اي خمسين مليون»[٢٧].

٣ ـ كما ان امرأة عبد الرحمن بن عوف صولحت على حصتها من تركته وهي ثلث الثمن بثلاثمائة وثمانين ألف، اي ان اصل التركة تسعة ملايين ومائة وعشرون ألفاً[٢٨].

٤ ـ ومنها ان يعد لشيخوخته. فعن عائشة رضي الله عنها قالت كان من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي لا يكاد ان يدعه «اللهم اجعل اوسع رزقك علي عند كبر سني وانقطاع عمري وقرب اجلي»[٢٩].

٥ ـ ومنها الوصية بالخيرات بعد الوفاة خاصة الصدقة الجارية فعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اذا مات الانسان انقطع عنه عمله إلّا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له»[٣٠].

هـ ـ حاجات عينية وحاجات كفائية، وسيأتي بيان الحاجات الكفائية عند الكلام

عن المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي.

١١ ـ وغني عن البيان ان الانفاق لا يكون في المحرمات فهذا ضابط عام سواء في الانفاق على النفس أو الانفاق على الغير.

وقد روى المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عن وأد البنات، وعن عقوق الامهات، وعن منع وهات، وعن قيل وقال، وعن كثرة السؤال، وعن اضاعة المال[٣١].

وقد سأل رجل سعيد بن جبير عن نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن اضاعة المال قال هو «ان يرزقك الله رزقاً حلالاً فتنفقه فيما حرم الله عليك»[٣٢].

١٢ ـ ومن جماع ما سبق يتبين ان المال فتنة للانسان وامتحان له سواء في طرق كسبه أو في وجوه انفاقه.

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدعو: «اللهم اني اعوذ بك من شر فتنة الغنى ومن شر فتنة الفقر[٣٣]. وعن كعب بن عياض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لكل امة فتنة وفتنة امتي المال[٣٤].

ومن هنا كانت اهمية تحديد المقاصد الشرعية للفرد في مجال الاقتصاد والتي يمكن ان نوجزها مما سبق في عبادة الله باتباع امره في مجال المال وذلك:

ـ بالعمل والسعي في كسب الرزق بالطريق الحلال.

ـ وانفاق المال ـ في توسط دون اسراف أو تقتير ـ على حاجاته الطيبة وحاجات من يعولهم شرعاً، المادية والمعنوية، الضرورية والحاجية والتحسينية، الحالية والمستقبلية، الفردية والاجتماعية، .ما زاد من كسبه بعد سد هذه الحاجات ينفقه في وجوه الخير المأمور بها والمندوب لها، مستهدفاً في ذلك كله سواء في مجال الكسب أو الانفاق اداء الامانة فيما استخلف فيه من عمارة الارض.

وما سبق بيانه يتعلق بمقاصد الشريعة بالنسبة لنشاط الفرد في مجال الاقتصاد، وهي تختلف عن مقاصد الافراد انفسهم فى تصرفاتهم الاقتصادية والتي ينبغي ان تظل ضمن اطار مقاصد الشريعة التي هي بمثابة الضابط الشرعي لها.

ومقاصد الافراد هي المعاني التي لاجلها يتصرفون لما فيها من ملائمة لانتظام حياتهم، كنقل الملكية في البيع، وتحصيل المنفعة في الاجارة، وغير ذلك مما يحقق مصالح الناس الخاصة والتي تختلف من فرد إلى آخر ومن وقت لآخر، ولكن ينبغي ان

تظل دائماً منضبطة باطار المقاصد الشرعية، والتي يراد بها تحقيق المصالح الحقيقية لا المتوهمة للافراد، وتحقيق مصالح الجماعة كذلك على النحو الذي سنبينه فيما يلي[٣٥].

المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي[٣٦]

كنا قد اشرنا عند الحديث عن الحاجات إلى وجود حاجات هي فرض عين وحاجات هي فرض كفاية بمعنى انها حاجات اجتماعية يحتاج اليها المجتمع ككل، وينبني على ذلك ضرورة تعاون المجتمع للقيام بها وإلّا كان جميع افراد المجتمع آثمين، وقد ضرب علماء اصول الفقه امثلة كثيرة لفروض الكفاية نقتصر منها هنا على ما يتصل بالمجال الاقتصادي:

١ ـ تولي الامامة العظمى، والمقصود بها اقامة مؤسسة الامامة بما يكفل وحدة المسلمين وتعاونهم وتطبيق الشورى، وينعكس ذلك اقتصادياً على الوظائف الاساسية للدولة.

٢ ـ الجهاد إذا كان العدو مستقراً في بلاده، اما إذا ديست ارض الاسلام فيكون الجهاد فرض عين، وينعكس ذلك في المجال الاقتصادي بالاكتفاء الذاتي في الصناعات الحربية، بما يكفل القيام بواجب الاعداد دون اعتماد على غير المسلمين، كما يشمل تعميم الاعداد والتعبئة الشاملة للامة، بما يكفل دفع العدوان عنها وحماية السلام العادل.

٣ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يختص بارباب الولايات حسب تعبير الاصوليين، ويعني ذلك اقامة مؤسسات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن انظمة متخصصة متطورة، تكفل تحقيق الوظيفة دون تعسف في الفهم أو اساءة في الممارسة، ومع بقاء دور الافراد كاملاً غير منقوص، وكفالة وتنظيم قيامهم بهذا الواجب.

٤ ـ دفع ضرر المحاويج من المسلمين من كسوة وطعام إذا لم تندفع بزكاة أو بيت مال، ومثله محاويج اهل الذمة. ويعني ذلك وضع النظم واقامة المؤسسات الكفيلة بتأمين الضرورات من غذاء وكساء ومسكن وصحة وتعليم مجاناً لغير القادرين، وتنظيم التأمينات الاجتماعية بكافة صورها لجميع المواطنين.

٥ ـ القسم الدنيوي من فروض الكفاية كالحرف والصناعات وما به قوام المعاش كالبيع والشراء والحراثة، وما لابد منه حتى الحجامة والكنس، كما عدوا من فروض الكفاية

الاشتغال بعلم الطب والحساب.

وهذه الامثلة التي ضربها الفقهاء انما هي على سبيل المثال وهي ما يناسب حاجات مجتمعاتهم، وبالامكان اضافة مااستجد من حاجات في عصرنا والتي يمكن الاشارة اليها.

٧ ـ تحقيق الاكتفاء الذاتي في جميع المجالات بدءاً بالضرورات من زراعة وصناعات لمتطلبات الغذاء والملبس والمسكن والصحة والتعليم، بما يكفل الاستقلال الاقتصادي للامة الاسلامية، وتيسير هذه الضروريات مجاناً لغير القادرين وباسعار معقولة للقادرين.

٨ ـ اقامة المعاهد التعليمية، ومؤسسات البحث العلمي، والنظم التدريبية الكفيلة بتقدم الامة في جميع المجالات، وتكوين العناصر المتخصصة المدربة اللازمة لتغطية هذه المجالات.

٩ ـ وضع النظم الكفيلة بتعبئة المدخرات والفوائض، وتوجيهها للاستثمار في هذه المجالات، ووضع الحوافز الربحية والضريبية المعينة على ذلك.

١٠ ـ اقامة المؤسسات الاقتصادية والمالية والمصرفية في اطار الشريعة وفق مبادئها.

* * *

وفي مجال العلاقة بين الدوافع الشخصية التي تحرك النشاط الفردي والمصلحة الاجتماعية التي تقتضي تضحية من جانب الفرد يبرز جانب التدين كمفتاح للتوفيق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية، ومن هنا كان تأسيس المصالح العامة كفروض كفاية يقوم بها الافراد تحقيقاً لمعنى التدين واستكمالاً لحاجاته الاجتماعية على النحو الذي اشرنا اليه فيما سبق[٣٧].

الهدف العام للانفاق

وإذا اردنا ان نحدد الهدف العام للانفاق العام في الاسلام فهو سد الحاجات العامة. ولتعريف الحاجات العامة نقول انه إذا عجز كل فرد عن اشباع نوع من الحاجات بصورة معينة، أو عجز فرد معين عن اشباع ما يستطيع غيره من الافراد اشباعه فان هذه الحاجات تكون حاجات عامة، على الدولة في ظل الفكر الاسلامي ان تقوم

بتوفيرها للافراد.

ونستطيع ان نحدد مفهوم الحاجة العامة في الفكر الاسلامي، بانها مصالح المسلمين وما لا غنى عنه، التي يعود تحقيقها بالنفع العام، والتي تتدرج من الضروريات إلى الحاجيات إلى الكماليات وفقاً لحدود الشريعة الاسلامية.

هذا عن الهدف العام، غير انه داخل هذا الثوب الفضفاض توجد اهداف محددة من مجموعها يتكون الهدف العام. ومن هذه الاهداف المحددة ما تشترك فيه الدولة الاسلامية مع غيرها من الانظمة ويشمل ذلك :

١ ـ تنظيم العلاقات الخارجية مع الدول الاخرى.

٢ ـ الدفاع ضد اي اعتداء.

٣ ـ الامن الداخلي.

٤ ـ العدالة.

وهذه هي وظائف الدولة وفقاً للمذهب الفردي الذي يقوم عليه المجتمع الليبرالي في الاصل، وان كان في الواقع قد اضاف إلى ذلك مجموعة من الوظائف لتحقيق دولة الرفاهية Welfare State، ولتحاشي وقوع ثورات اجتماعية من جانب الطبقات الفقيرة، وقد سبق الاسلام إلى تقرير هذه الوظائف ومارسها المجتمع الاسلامي بالفعل على اساس انها فروض كفائية وهي:

٥ ـ التعليم.

٦ ـ الصحة.

٧ ـ التكافل والضمان الاجتماعي.

وهناك إلى جانب هذه الاهداف، اهداف اخرى يؤكد عليها النظام الاسلامي وهي[٣٨].

٨ ـ حفظ قيم المجتمع الاسلامية على اساس فريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٩ ـ الدعوة إلى الاسلام على مستوى العالم اجمع .

* * *

وهذه الوظائف التي تتحقق بها الحاجات العامة لها في الفكر الاسلامي، تترتب وفقاً لمراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات.

امـا مـرتبة الضـرورة فـتشمل وظـائف الدفـاع، لان بـها حـفظ الديـن والنـفس والمال والنسل، وتشمل نفقات الامن واقامة العدالة، لان بها حفظ النفس والمال، وتشمل نـفقات الضـمان الاجـتماعي فـبها حـفظ النـفس والعـقل والنسـل لمـن هـو فـي حاجة اليها.

اما مرتبة الحاجيات فتشمل وظائف التـنمية الاقـتصادية، كـما تشـمل رقـابة الدولة لنشاط الافراد الاقتصادي.

هذا وقد تكون وظيفة ما من قبيل الحاجيات في وقت من الاوقات، بينما تكـون مـن الضروريات في وقت آخر، تبعاً لمنزلتها من حياة الناس.

اما مرتبة التحسينات فهي تتسع كلما تقدم المجتمع وارتـقى وظـهرت فـيه حـاجات جماعية جديدة، ومن بين هـذه الوظـائف بـناء الانـدية الريـاضية، واقـامة المسـابقات، والحدائق والمنتزهات، وتوفير انواع التسلية المفيدة للعاملين وقت فراغهم، إلى غير ذلك مما يجعل الحياة مليئة بالحسن وجميل العادات[٣٩].

ويهمنا الاشارة إلى ان حاجات المجتمع التي هي فرض كفاية، كما بينا منها ما تقوم به المؤسسة الجماعية الام وهي الدولة، كما ان منها ما يمكن ان يقوم به المجتمع الاسـلامي متمثلاً في تنظيمات اخرى محلية أو نوعية لا تخضع بالضرورة لتوجيه المؤسسة الام ولا ينفق عليها من ميزانيتها وانما تنشأ وتدار في اطار المـبادرات الجـماعية للافـراد والتـي تنظمها عادة قوانين الجمعيات والاندية والشركات وغيرها.

وعـلى العـموم فـان التـفرقة بـين النشـاط الفـردي «الاقـتصاد الجـزئي» والنشـاط الاجتماعي «الاقتصاد الكلي» انما هو لهدف الدراسة فحسب، اما في الحياة العملية فـهما متكاملان ومتداخـلان ولذلك لا يـنبغي اهـمال الربـاط الوثـيق بـين فـرعي الدراسـات الاقتصادية والاعتماد المتبادل بينهما[٤٠].

٤ ـ مقاصد علم الاقتصاد الاسلامي

اما وقد انتهينا من بحث مقاصد الشـريعة لكـل مـن الافـراد والمـجتمع فـي المـجال الاقتصادي فيكون من الطبيعي ان نبحث في مقاصد علم الاقتصاد الاسـلامي، المشـتمل على دائرتي الاقتصاد الجزئي والكلي. ويمكن بداية ان نقول ان علم الاقتصاد الاسـلامي

يهدف إلى استكشاف ما به يمكن للافراد والمجتمع ان يحققوا مقاصدهم في مجال الاقتصاد.

ذلك لان قيام الافراد والمجتمعات بتحقيق مقاصدهم في مجال الاقتصاد واجب، ولا يتأتى قيامهم بذلك إلّا بهذا الاستكشاف، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

وحتى يصل علم الاقتصاد إلى تحقيق هذا المقصد العام يلزمه ان يحقق على الاقل ثلاثة انجازات:

اولا: ان يحدد المسلمات التي ينطلق منها في بحثه وهذه المسلمات تستمد من الجانب العقائدي في الاسلام الذي يكون الاساس والمنطلق لاي بحث في مجال الاقتصاد، مثل مسلمات ان الحاكمية والعبودية لله وحده سبحانه وتعالى، وان المال مال الله ونحن مستخلفون فيه، وان غاية الوجود على ظهر الارض هي اعمارها ويرتبط بذلك تثمير المال، وان الارض خاصة والكون ومافيه عامة مسخر للانسان ومذلل له ليتمكن من تحقيق هذا الاستخلاف وهذا الاعمار، وان استخلاف الله للانسان في الارض عام في البشر لا يختص به فريق دون فريق، وان ما يقتنيه الانسان نتيجة لكسبه لا يعطي صاحبه امتيازا خاصا، كما لا يلحق فقدانه غضاضة ولا ينقص من حقوقه الانسانية والاجتماعية[٤١]، إلى غير ذلك من المسلمات التي يتميز بها الاسلام عن غيره من المذاهب، وهذا ما يكون الجانب الايديولوجي للاقتصاد الاسلامي.

وهذا الجانب الايديولوجي والمذهبي والعقيدي هو الاطار العام للجوانب الاقتصادية التي سياتي الحديث عنها، وهي همزة الوصل بين الجوانب الاقتصادية وغيرها من الجوانب العبادية والاخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسية وغيرها من جوانب الاسلام، والتي تتكامل جميعاً لايجاد الفرد المسلم في الجماعة المسلمة.

وعليه فانه يمكن وصف الاقتصاد الاسلامي بانه الاقتصاد الذي يسود مجتمعاً ينتظم وفقاً للتعاليم الاسلامية، والذي تعمل مؤسساته وفقاً للقواعد الاسلامية الحقة، والذي يومن فيه افراده بالقيم الاسلامية ويسلكون في حياتهم الصراط الاسلامي الصحيح.

فهو بذلك مجتمع يختلف تماماً عن جميع المجتمعات التي تنص دساتيرها على الاسلام دون ان يكون لذلك اي مدلول واقعي في حياة افرادها[٤٢].

ثانياً: ان يحدد السنن والقوانين الالهية التي تحكم العلاقات الاقتصادية:

(أ) وهذه السنن والقوانين بعضها قد ورد ذكره صراحة في القرآن الكريم والسنة النبوية من مثل قوله تعالى: ﴿كلا ان الانسان ليطغى، ان رآه استغنى﴾ (العلق: ٦ و٧)، وقوله تعالى ﴿وكان الانسان قتوراً﴾ (الاسراء: ١٠٠)، وقوله تعالى ﴿وتحبون المال حبّا جمّاً﴾ (الفجر: ٢٠)، وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تتناول امور المال والاقتصاد، فهذا الشق من السنن يهدف علم الاقتصاد الاسلامي إلى استقصائة وبيانه.

(ب) ومنها ما ينبغي على الاقتصادي المسلم ان يستكشفه من دراسة واقع الحياة الاقتصادية في ماضيها وحاضرها، حتى يصل إلى اكتشاف القوانين التي تحكمها. وهذا الشق يتعلق كما هو واضح بدراسة الواقع، وهو مالا غنى عنه لتكوين الجانب العلمي والتنظيري من الاقتصاد الاسلامي.

ثالثاً: استقصاء الاحكام الشرعية المتعلقة بالامور الاقتصادية سواء ما كان منها معتمداً مباشرة على الكتاب السنة، أو ما توصل اليه بطريق الاجتهاد المناسب لحاجة كل زمان ومكان.

وهذا هو الشق التكليفي أو المعياري أو القيمي، اي المتعلق بما ينبغي ان يكون وليس بما هو واقع، والاحكام التكليفية المتضمنة في هذا الشق التكليفي منها ما هو موجه إلى الفرد «فرض عين» ومنها ما هو موجه إلى المجتمع «فرض كفاية»، ودون اداء هذه الفروض العينية والكفائية فلا ينتظر ان تتحقق المقاصد الاقتصادية الشرعية لان آليات النظام الاقتصادي الاسلامي مرتبطة نتائجها ومتوقفة على قيام كل من الفرد والجماعة بالواجب المطلوب قيامه به.

ومن جماع هذه الاقسام الثلاثة يتضح المقصد الذي يستهدفه علم الاقتصاد الاسلامي حتى يحقق هدفه. وعلى العموم ـ وكما قلنا بخصوص التفرقة بين النشاطين الفردي والاجتماعي ـ فكذلك التفرقة بين العناصر الثلاثة لعلم الاقتصاد انما هي لغرض الدراسات فحسب، اما في الحياة العملية فتمتزج النواحي الايديولوجية والتنظيرية والتطبيقية وتتفاعل مع بعضها البعض. كما يلزم التنويه بان تحديد مقاصد العلم يؤدي إلى تحديد موضوعه ومضمونه، ولكن تظل التفرقة قائمة بين مقاصد علم الاقتصاد بالصورة التي حددناها وبين موضوع علم الاقتصاد والذي يمكن تنوع خطة تصنيفه ومعالجة اقسامه وفقاً لطريقة كل كاتب.

الهوامش

(١) ابن عاشور في: مقاصد الشرعة ص ٦٣ و١٠٨، والدكتور عبد المجيد النجار في: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، بمجلة العلوم الاسلامية، الصادرة عن جامعة الامير عبد القادر، قسنطينة، ص ٢٦.

(٢) د. يوسف القرضاوي في: سمنار سنن الله في الآفاق والانفس.. القاهرة، ص ٩٠.

(٣) ابن عاشور في: مقاصد الشريعة، ص ٤٥.

(٤) المصدر السابق: المقاصد، ص ٤٠ ومابعدها.

(٥) المصدر السابق: المقاصد، ص ٨، وعبد المجيد النجار في بحثه: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، ص ٣٥، ٣٦.

(٦) الشاطبي في: الموافقات، جزء ٢: ص ٢٩٠.

(٧) ابن عاشور في: المقاصد، ص ٢٧ و٢٨.

(٨) الشاطبي في: الموافقات، جزء ٢: ص ٢٩٠، ٢٩٣، ٣٠٣ ـ ٣٠٦.

(٩) ابن عاشور في: المقاصد، ص ١٩ ـ ٢٨.

(١٠) الدكتور النجار، ص ٤٩.

(١١) يمكن ان نشير في هذا الصدد إلى بعض المراجع التراثية التي عالجت هذا الموضوع وفي مقدمتها:

١ ـ كتاب (الاكتساب في الرزق المستطاب) للامام محمد بن الحسن الشيباني (٢٣٤ هـ). وقد عالج هذا الكتاب موضوع الكسب، فكتب عن تعريفه وفوائده وانواعه والاشتغال به ومراتبه، وعن الغنى والفقر وما تقوم به ابدان اولاد آدم، اي الحاجات الاقتصادية، كما تكلم عن العمل والزهد وآخذ الصدقة ومعطيها.

٢ ـ كتاب (اصلاح المال) لابي بكر بن ابي الدنيا (٢٨١ هـ). والذي تكلم فيه عن فضل المال واصلاحه، واخذ المال من حقه، والرفق في المعيشة وحسن التدبير والاحتراف، وافاضل التجارات والمذموم من التجارة، كما تكلم عن القصد في المال والمطعم والملبس، وعن كثرة المال والفقر.

٣ ـ كتاب (الاشارة إلى محاسن التجارة) لابي الفضل جعفر بن علي الدمشقي (من علماء القرن السادس الهجري). وقد تحدث فيه عن حقيقة المال وبيان اقسامه والحاجة اليه، تكلم عن النقود والثمن والقيمة، واسباب كسب الملكية، والصنائع والعلوم، ووسائل حفظ المال.

(١٢) اورده السيوطي في: الحاوي للفتاوي ٢ / ٨٩، ١١٠، والعجلوني في: الكشف ٢ / ٢٣٨.

(١٣) اخرجه مسلم في: صحيحه ٤ / ٢٠٨، والنسائي في: سننه ٣ / ٧٣ واحمد في مسنده ٤ / ٣٩٩.

(١٤) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٣٠، اخرجه الترمذي في: سننه ٤ / ٦١٤ بزيادة.. حتى يسال عن عمره فيم افناه وعن علمه فيم فعل وعن ماله من اين اكتسبه وفيم انفقه وعن جسمه فيم ابلاه. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(١٥) رواه مسلم والترمذي، والفتح الرباني في ترتيب مسند احمد ١٥ / ٢.

(١٦) اخرجه مسلم في: صحيه ٢ / ٧٢ من حديث طويل، والنسائي في: سننه ٥ / ٦٠، وابن ماجة في: سننه ٢ / ١٣٢٣ من حديث طويل، واحمد: مسنده ٣ / ٧ من حديث طويل.

(١٧) المصدر السابق: صحيحه ٢ / ٧٠٣، والسيوطي في: الدر المنثور في التفسير بالماثور ١ / ١٦٨، ٥ / ١٠ والقرطبي في: تفسيره ١١ / ٦٩ والمنذري في: الترغيب والترهيب ٢ / ٥٤٥.

(١٨) اخرجه البخاري في: الادب المفرد ١٣٢ مطولاً، واحمد في: مسنده ٤ / ١٩٧، ٢٠٢ من حديث طويل، والهيثمي في: موارد الظمآن ٢٦٨.

(١٩) المصدر السابق: الادب المفرد ١٣٤، والحاكم في: المستدرك ٢ / ٣، وقال: حديث صحيح، وابن ماجه في سننه ٢ / ٧٢٤ واحمد في مسنده ٥ / ٣٧٢.

(٢٠) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٢٣، وقد اخرج بعضه الحاكم في: المستدرك ٤ / ٣٢٩ بلفظ (من جعل الهموم هما واحداً كفاه الله ما اهمه من امر الدنيا والآخرة ومن تشاعبت به الهموم لم يبال الله في اي اودية الدنيا هلك) وقال: هذا حديث صحيح الاسناد. واخرج الترمذي في: سننه ٤ / ٦٤٢:

عن انس قال: قال رسول الله (ص) (من كانت الاخرة همه جعل الله غناه في قلبه وجمع له شمله واتته الدنيا وهي راغمة، ومن كانت الدنيا همه جعل الله فقره بين عينيه وفرق عليه شمله ولم ياته من الدنيا إلّا ما قدر له»

(٢١) فتح الباري ٣ / ٢٩٦.

(٢٢) قواعد الاحكام للعز بن عبد السلام، جـ ٢: ص ٢٠٥.

(٢٣) مسند احمد ١ / ٤٤٧.

(٢٤) د. محمد عبد المنعم عفر. الاقتصاد الاسلامي ٣ / ٢٣ ـ ٣٤.

(٢٥) د. يوسف ابراهيم يوسف. استراتيجية وتكتيك التنمية في الاقتصاد الاسلامي.

(٢٦) اخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري ٧ / ٢٦٩، ومسلم في صحيحه ٣ / ١٢٥٠، والترمذي في سننه ٤ / ٤٣٠ وابن ماجه في سننه ٢ / ٩٠٤.

(٢٧) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٤١٨.

(٢٨) المصدر السابق ٤٢٧.

(٢٩) المصدر السابق ١٥١.

(٣٠) من حديث ابي هريرة رواه الترمذي في: سننه، واخرجه الالباني في: صحيح سنن الترمذي ١١١ ـ ٤٠٣، ج ٢: ص ٥٠، ورواه ابن ماجه في: سننه، من حديث ابي قتاده بعبارة اخرى «ج ١: ص ٤٣» وعن ابي هريرة «ان مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته، علماً نشره، وولداً صالحاً تركه، ومصحفاً ورثه، أو مسجداً بناه أو بيتا لابن السبيل، أو نهراً اجراه أو صدقة اخرجها من ماله في صحته وحياته، يلحقه من بعد موته «ج ١: ص ٤٤»

(٣١) اخرجه البخاري في: صحيحه «فتح

البـاري ٣ / ٣٤٠»، ومسـلم فـي: صـحيحه ٣ / ١٣٤١.

(٣٢) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ١١٥.

(٣٣) اخـرجـه البـخاري فـي: صـحيحه «فـتح البـاري ١١ / ١٧٦، ١٨١، ١٨٢» ومسـلم فـي: صـحيحه ٤ / ٢٠٧٨ والنسـائي فـي سـننه ٨ / ٢٦٢، وابن ماجة في: سننه ٢ / ١٢٦٢.

(٣٤) الترمذي في: سننه ٤ / ٥٦٩.

(٣٥) ابـن عـاشور فـي: المقاصد ص ١٤٦، ١٤٧.

(٣٦) يمكن ان نشير في هـذا الصـدد إلى بـعض المراجع التراثـية التـي عـالجت هـذا المـوضوع وفي مقدمتها:

١ ـ كتاب «الخـراج» لابـي يـوسف «١٨٣ هـ»، وهو يتناول ثـلاث مـوضوعات: مـوارد الدولة، ونـفقات الدولة، واخـلاقيات النـظام المـالى والواجبات المنوطة ببيت المال.

٢ ـ كـتاب «الخـراج» ليـحيى بـن آدم القـرشي «٢٠٣ هـ».

٣ ـ كـتاب «كشـف الحـال عـن الوجـوه التـي يـنتظم مـنها بـيت المـال» لمـحمد التـاودي الفاسي «٢٠٩ هـ» لا يزال مخطوطاً.

٤ ـ كـتاب «الامـوال» لابـي عـبيد القـاسم بـن سلام «٢٢٤ هـ».

٥ ـ كتاب «الامـوال» لابـن زنـجويه «٢٥١ هـ»

٦ ـ كتاب «الاموال» لاحـمد بـن نـصر الداودي «٣٠٧ هـ» لايزال مخطوطاً.

٧ ـ خاتمة كتاب الزكاة من المـحلى للامـام ابـن حـزم الظـاهري «٤٥٦ هـ»، حـيث تـعرض لمشكـلة الفـقر لا مـن نـاحية واجب الاحسـان المترتب على الغـني للـفقير، وانـما مـن نـاحية حـقوق الفـرد ازاء المـجتمع ونـص عـبارة ابـن حزم: وفرض على الاغـنياء مـن اهـل كـل بـلد ان يقوموا بـفقرائـهم، ويـجبرهم السـلطان عـلى ذلك، ان لم تـقم الزكـوات بـهم، ولا فـي سـائر احوال المسلمين بهم فيقام لهم بما ياكـلون مـن القـوت الذي لابـد مـنه ومـن اللـباس للشـتاء والصـيف بـمثل ذلك وبـمسكن يكـنهم مـن المـطر، والصـيف والشـمس وعـيون المـارة. وبـعد ان فـصل دليـل رأيـه ونـاقش آراء المخالفين له قال: ويقولون: مـن عـطش فـخاف المـوت فـفرض عـليه ان يـاخذ المـاء حـيث وجده وان يقاتل عليه.

قال ابو محمد: فاي فرق بين مـا ابـاحوه له مـن القتال على ما يدفع بـه عـن نـفسه المـوت مـن العطش وبين ما منعوه منه من القـتال عـن نـفسه فيما يدفع به عنها الموت مـن الجـوع والعـرى؟ هـذا خـلاف للاجـماع وللـقرآن وللسـنن وللقياس.

قـال ابـو مـحمد: ولا يـحل لمسـلم اضـطر ان ياكل ميتة أو لحم خنزير وهو يـجد طـعاماً فـيه فضل عن صاحبه، لمسـلم أو لذمـي، لان فـرضاً على صـاحب الطـعام اطـعام الجـائع فـإذا كـان ذلك كـذلك فـليس بـمضطر إلى المـيتة ولا إلى لحم الخنزير، وبالله تعالى التوفيق.

وله ان يقاتل عـن ذلك، فـان قـتل فـعلى قـاتله القود، وان قتل المانع فالى لعـنة اللـه، لانـه مـنع حقاً، وهو طائفة باغية، قال تـعالى: «فـان بـغت احـداهـما عـلى الاخـرى فـقاتلوا التـي تـبغي حتى تفيء إلى امر الله» ومانع الحـق بـاغ عـلى

اخيه الذي له الحق. وبهذا قاتل ابو بكر الصديق رضي الله عنه مانع الزكاة. وبالله تعالى التوفيق. ابن حزم في: المحلى، طبعة دار الآفاق الجديدة، ج ٦: ص ١٥٦ ـ ١٥٩ «المسالة ٧٢٥».

٨ ـ كتاب «الاستخراج لكتاب الخراج «لابن رجب الحنبلي «٧٩٥ هـ».

٩ ـ كتاب «الفلاكة والمفلوكون» لاحمد بن علي الدلجي «٧٩٩ هـ» ويقصد بالفلاكة والمفلوكين الفقر والفقراء، ويعالج مشكلة الفقر لا على انها ظاهرة من ظواهر الحرمان المادي فحسب وانما كذلك على انه من معوقات مزاولة العبادة وتحقيق التكامل الايماني، ومن اسباب سوء الخلق كالكذب والخديعة والحقد والحسد والتملق والخضوع وغير ذلك، كما يؤدي إلى تمني الفقراء زوال الدول وتغيرها املا في تغير الحال، كما يؤدي إلى تعلقهم بالاسباب المستحيلة كالنجوم وتحول المعادن ذهباً.. وقد بحث فيه كذلك ان التوكل لا ينافي التعلق بالاسباب وان الزهد لا ينافي كون المال في اليدين.

كما اوضح غلبة الفقر على نوع الانسان وانه الصق باهل العلم والزم لهم من غيرهم وقد خصص جزءا كبيراً من الكتاب لتراجم العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم، كما اورد اشعار الفقراء.

والكتاب يغلب عليه استقراء الواقع وتحليله باقتدار ينم عن احاطة مؤلفه بمجموعة من المعارف التي تمكنه من هذا التحليل.

١٠ ـ كتاب «الاحكام السلطانية» لابي يعلى الحنبلي.

١١ ـ كتاب «الاحكام السلطانية» للماوردي.

(٣٧) محمد باقر الصدر في: اقتصادنا، ص ٢٨٧.

(٣٨) النفقات العامة في الاسلام للدكتور يوسف ابراهيم، ص ١٣٠، ١٣٤، ١٩٠، ٣٨٦، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الاسلام للدكتور يوسف، ص ٣٨٠.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٣٧٨ ـ ٣٨١.

(٤٠) د. محمد عبد المنعم عفر ويوسف كمال في: اصول الاقتصاد الاسلامي، ج ١: ص ٦٦.

(٤١) د. عبد الحميد الغزالي في: الدين والاقتصاد للدكتور مراد وهبة، ص ١٤، والدكتورة سعاد ابراهيم صالح في: مبادئ النظام الاقتصادي الاسلامي وبعض تطبيقاته، ص ٤٣ ـ ٥١.

(٤٢) د. عبد العزيز فهمي هيكل في: مدخل إلى الاقتصاد الاسلامي، ص ١٦.

نحو فقه بيئي

السيد هاني فحص*

(١)

علامات بيئية في الفكر الديني

لقد تعسف كثيراً كل من فصل بين المعرفة والحياة، فالحياة في أدنى صورها وأبسطها لدى الحيوان والنبات وحتى الجماد، تنطوي على معرفة ما. والمعرفة في أدنى مستوياتها ضرورة من ضرورات الحياة، وعندما تصل المسألة إلى الانسان الذي يتحول تدريجاً في نهر الزمان، من بشر إلى انسان بقدر ما يكتسب من معرفة وما يبدع في حياته من انماط وعلائق، فتصبح المعرفة بذاتها حياة وتصبح الحياة معرفة. فالمجرد والمشخص، الذاتي والموضوعي، الأنا والآخر، الغيب والشهود، الظرف والمظروف، العارف والمعروف، الروح والجسد، مضامير تلعب عليها المعرفة الانسانية في حركة دائمة ودائبة، وهي هي الحياة في الدنيا والآخرة «هلك خزان الاموال والعلماء باقون ما بقي الدهر... العلم يحرسك وانت تحرس المال، والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق».

ذلك التعسف تبعه تعسف آخر، لاح للحظة، وكأنه امر منهجي، ألا وهو فصل المستويات المتعددة للمعرفة إلى ابنية متفارقة أو متقابلة، ما اقتضى عملياً فصل مستويات الحياة إلى انصبة متناقضة... وانه وان كان مخيفا ان تصل مسألة البيئة إلى هذا المستوى من التعقيد والخطورة، فان المفيد فيها هو انها تجبرنا على اعادة النظر في المسألة السالفة، مسألة الفصل بين المعرفة والحياة، بين معرفة ومعرفة، بين حياة وحياة. «ان تاريخ البيئة تاريخ جامع للتخصصات، وهو ذو ابعاد، ليس في التاريخ وعلم الاثار والجغرافيا فحسب، وانما ايضا في علوم الارض والعلوم البيولوجية والطبية. وهو ميدان

* عالم دين، واديب وناقد.

تمخض عن واحد من اقدم التحالفات بين التخصصات في الزمن الاكاديمي الحديث، ألا وهو التحالف بين التاريخ والجغرافيا، حيث يوجد التاريخ على الحدود بين العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية، وتوجد الجغرافيا على الحدود بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية».

هذا في حين ان الاتجاه التوحيدي الايماني في تعبيراته المبكرة، لدى الفراعنة مثلا، كان يرى المتعدد تجلياً للواحد، فيعنى بكل واحد، لان فيه روح الواحد. ومن اناشيد الموت الفرعوني: «عندما يصير الزمان إلى خلود سوف نراك من جديد، لانك صائر إلى هناك، حيث الكل في واحد». ربما كانت هذه الرؤية التوحيدية احد الكوامن أو البواعث الرئيسة التي جعلت الفرعون يصدر قانونا لحماية البيئة، ولعل قراءة متأنية للتاريخ القديم، من دون استعلاء علمي معاصر، تجعلنا ندرك ان علاقة الاقوام البدائية ببيئتها، بمحيط حياتها، اكثر جمالا واتساقا، كأنها الفطرة التي على العلم ان يصونها فلا تضطر ان تعتصم بنفسها بعيدة عنه لتسلم.

لأكاد هنا، ان ارى، في عبادة الريح والشجر والحجر والشمس والقمر ومنابع الخير والشر والخوف والرجاء والعزاء وسذاجتها، معرفة ما، اقل تجريحاً من هذه المعرفة العلمية الهائلة الذاهبة افقاً وعمقاً خارج القلب والذوق والروح والوجدان والفن، إلى خراب معمور بالقتل وكل ما هو ساحق وقاتل، يطال موجودات الكون ومكوناته المادية والمعنوية، ويطال ايقاعات الجمال وانساقها المختلفة المؤتلفة على نظام كوني رحب ومتوازن ومتزن... لقد كان رجال الغابة في ناميبيا يثيرون غضب الههم ان هم قتلوا من الحيوانات أو جمعوا من الثمار ما يزيد على حاجتهم، واعلن الأرانـدا في استراليا ان جميع المواقع الكائنة في حدود كيلومترين في مستوطنتهم مواقع مقدسة. والملك البوذي اسوكا (٢٤٧ ـ ٢٤٢ ق.م.) اصدر مراسيم تضم قوائم بالحيوانات التي يحظر قتلها، وخصص غابات للفيلة جعل عليها حراساً... والجانتي الصالح في عقيدة البراهما، «لا يزرع لان الزراعة تمزق التربة وتسحق الديدان والحشرات، ولا ياكل الجانتي العسل لانه حياة النحل، ويصفى الماء قبل شربه خشية ان يقتل ما كان عالقاً فيه من كائنات، وهو يغطي فمه حتى لا يستنشق مع الهواء احياء فيقتلها، ويحيط مصباحه بستار حتى يقي الحشرات من لذع النار»... انه التزام، قد يراه البعض مبالغاً فيه، ولكنه التزام بالحفاظ على

التوازن الطبيعي، حفاظاً على البيئة.

تدخل في مفهوم البيئة وتعريفها وتكوينها محددات عدة، وتكاد الارض ان تكون الحيز الاوسع في التعريف، أو تكاد ان تكون اختزالاً مكثفاً لمجموع المحددات. من هنا ترتقي الفلسفات والآداب لدى الشعوب كافة، وفي كل الازمنة، بالارض من مستوى الشرط المادي المحض، إلى المستوى الروحي، وتبرز هذه المسألة في الاديان كافة والاديان السماوية خاصة، وباشكال وتعبيرات متعددة حين تحاول ان ترسم افقاً للرؤية الايمانية وحركة الانبياء. وليس صدفة ان يكون اكثر الانبياء رعاة واهل برية، ويضع القرآن الكريم الارض ومحمولاتها المتصلة بها اتصالاً رحمياً، في اطار منظومة كونية، بحيث يمسي الاخلال بنظامها وانتظامها وقوانينها وسننها اخلالاً بالتكليف، يأتي من فراغ في الروح وخلل في الايمان، ما يمكن ان يعتبر اضافة للروح العامة والروح الانسانية إلى محددات البيئة.

ونقرأ في التنزيل امثلة من قبيل ﴿**الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان. والسماء رفعها ووضع الميزان، الا تطغوا في الميزان... والارض وضعها للانام، فيها فاكهة والنخل ذات الاكمام، والحب ذو العصف والريحان**﴾ سورة الرحمن... ويشبه القرآن المعرفة في سلامتها ورسوخها ونتاجها الحضاري المتوالي بالشجرة وعلاقتها بالارض، رسوخاً ونسغاً ونمواً وحياة، في صورتي السلب والايجاب، يأتي ذلك من ضمن مطابقة القرآن بين حركة الطبيعة وحركة الاجتماع ومركز الافراد والجماعات وحياتها، ﴿**ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أُكلها كل حين بإذن ربها. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار، ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتفكرون**﴾ (ابراهيم ٢٤ ـ ٢٥).

وتتجه المنظومة المؤتلفة على اختلاف ونظم وتناغم نحو الخالق مسكونة بشوق واحد ولغة واحدة ﴿**ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس...**﴾ (الحج ١٨) وكأن الفطرة في تكوين الكائنات هي الوصلة الثابتة، وهي لدى غير الانسان تبقى على حالها لا تشوشها غرائز ولا نزعات ولا شهوات، حتى لدى الحيوان الذي ربما تكون غرائزه اكثر انتظاماً رغم مظاهرها القاسية احياناً، بينما، لدى الانسان، تنقطع الوصلة بالتروع إلى

المخالفة وتغيير نظام الاشياء، فيكف بعض الناس عن السجود والتسبيح، ويذهب البعض تخريباً في البيئة ومكوناتها، واسرافاً في استهلاكها ﴿وهو الذي انشأ جنات معروشات والنخل والزرع مختلفاً اكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين﴾ (الانعام ١٤١). ويخرج يونس النبي من بطن الحوت إلى فضاء الارض وعرائها، فيرى ويتنفس وتعود اليه حيويته وتظلله شجرة اليقطين، فيرتاح ويأتي كلام رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم تلخيصاً وتركيزاً وختاماً وختماً على الوحدة الكونية مصدراً وحياة ومآلاً وحركة وحواراً ومضارعة للتوحيد... يستطلع مكة في طريقه اليها يوم الفتح من على ظهر بغلته ويخاطبها خطاب الرحم والذاكرة والرفقة والعناء المشترك والحيوية المتبادلة «ولولا اخرجت منك ما خرجت». انه التواصل، أو اعادة اللحمة، مع المنبت الذي لا ينبتُّ، وعندما يلتقي في مهجره في المدينة احد القادمين من مكة يستخبره عن ادق التفاصيل فيحكي له عن اعشابها واشواكها فيثير الشوك شوقاً نبوياً صافياً «واغرورقت عيناه بالدمع». قال: «يا ابان كيف تركت اهل مكة؟ قال: تركتهم وقد جيدوا، تركت الاذخر (نوع من البقول) وقد اعذق وتركت الشمام (نبات ضعيف)، وقد خالص «ويسكنه ابو قبيس الجبل الذي يشرف على مكة، وفيه غار حراء الذي التحمت الرؤية بالرؤيا فهبط جبريل حاملاً البشارة «ابو قبيس جبل نحبه ويحبنا». واثناء تجواله في حواريها يداري عن رسالته عناد اهلها ونكرانهم وهجرانهم فيكشف عن وشيجة مع محتوياتها الصامتة، تكشف إلى اين يصل في توحيده وتوحده يقول: «كان في مكة حجر يكلمني ويسلم علي» ويستقر به المقام على طمأنينة ذاتية وقلق على الآخر من ذاته ومن الآخر وعلى النظام الكوني المنسق الجميل. فيقول: «اخرج يا علي فقل عن الله لا عن رسول الله: لعن الله من يقلع السدر (شجر) واستوصوا خيراً بعمتكم النخلة». إذاً هناك صحبة ونسب مع الشجر ولغة. كل ذلك يستدعي حفاظاً وحفظاً، وترقى البيئة إلى مستوى الدين والروح والشرع، حلالاً وحراماً وواجباً وكراهة ندباً، وإذا ما بقيت حساباتنا مع البيئة حسابات ارقام وناتج مادي مباشر، فاننا سنبقى ذاهبين فيها وفينا تشويهاً وتخريباً حتى الموت... حتى موتنا، روحاً وجسداً ومعرفة وفناً وجمالاً، والحل ان نعيد للبيئة محمولاتها لتعيدها إلى نظام سلوكنا الشرعي والايماني والقانوني والحضاري.

ويصل الصدى إلى ابي تمام «رعته الفيافي بعدما كان حقبة رعاها»، ويشتاق السياب إلى رحمه «واحسرتاه متى انام؟ فاحس ان على الوسادة، من ليلك الصيفي طلاً فيه عطرك يا عراق؟»، ومن دون شروط «الشمس اجمل في بلادي من سواها، والظلام، حتى الظلام، هناك اجمل، فهو يحتضن العراق». وهل هناك شروط على الرحم؟ «قال: يا رسول الله إن امّي سيئة الاخلاق، قال: وعندما حملتك كانت سيئة الاخلاق»... ونعرف ان فلاحينا الذين عانوا الارض وعانتهم، زرعوها وزرعتهم، حتى اخشوشنت بخشونتها راحاتهم وارتسمت في جباههم غضونها، وطهرت ولانت دواخلهم كما دواخلها، كانوا لا يبيعون ارضهم إذا امحلت ولو جاعوا... ويجعلونها مهراً لعرائسهم... بينما تجار العقارات، الذين لم يعانوها، يشترونها على الخرائط ويبيعونها عليها ولا يرف لهم جفن.

تحتل الارض مساحة واسعة من النص التوراتي ولكنها ليست الارض التي تحبها وتحبك، تشتاق اليك وتشتاق اليها، تسكنك فتسكنها، بل هي الارض التي تستولي عليها تسترقها، تمسك برقبتها، تمتلك رقبتها بقدميك، وتئن من وطء قدميك، ولكنك لا تسمع وكل ارض تطؤها قدماك فقد جعلتها لك».. اما من عليها. من كان فيها وكانت فيه، من البيارة إلى حقل الذرة، فانه يقطع عنها ومنها وتقطع عنه ومنه. وهنا تغيب عن التوراة علامة تميز الاديان عامة، والسماوية منها خاصة، وهي العلاقة الحميمة بالاشياء والالوان والروائح، ما جعل النص التوراتي والسلوك مزروعاً بالتروع الحاد إلى التخفف من اعباء التسامي الذي يكاد يكون سر الاديان جميعاً. وتنفتح تلك المساحة التوراتية على وعي مرضي مدمر، يصل إلى حد تحويل الارض إلى معطى مادي صرف، لا وهج فيه ولا نبض ولا صلة له بوهج أو نبض، وتصبح اليهوديةذريعة إلى الارض (السلعة) وتتراجع مؤشرات التوحيد في سلوكية اليهودي عندما يرى إلى الامم من حوله ارقاماً جافة في نظام استملاكه واستهلاكه، ويرى الدين والسياسة والعلم والشعر والحب طرقاً إلى الارض التي تستقر على نصاب وعي يهودي جارح يضعها في نصاب السيطرة بعيداً عن تلوينات الهوية ومعادلها الوجداني.

وتتحول ذاكرة اليهودي، بفعل التوراة، إلى اشواق مشبوبة للجسد اليهودي المزدحم بأعراض وامراض القوة والرغبة في اجتياح الارض وما ومن عليها من ارواح وعيون

جميلة وورود متفتحة ونافحة أو على وشك التفتح، وبشر رعوها ورعتهم، «لي جلعاد ولي منسى، افرايم خوذة راسي، موآب مرحضتي، على ادوم اطبرح نعلي، يا فلسطين اهتفي على، من يقودني إلى المدينة المحصنة، يهديني إلى ادوم «مزمور ١٠٨» قال الرب ارني، اجلس عن يميني، حتى اضع اعداءك موطئاً لقدميك» «يرسل الرب قضيب عزك من صهيون وتسلط في وسط اعدائك، اقسم الرب لن يندم انت كاهن إلى الابد الرب عن يميني يحطم في يوم وجزء ملوكاً، يدين بين الامم» الخ...و «كل مكان تدوسه بطون اقدامكم يكون لكم من البرية ولبنان من نهر الفرات إلى البحر الغربي يكون تحكمكم» تثنية ١١ ـ ٢٤.. وليس في التوراة اشارة إلى خلود أو حياة بعد الموت أو ثواب في الآخرة على عمل صالح في الدنيا، بل كل ما فيها وعود بالمكافأة في الدنيا (طول العمر، النسل، المال، وغلة الارض، الانتصار والتسليط على الغير والرفاهية) اما المذنبون فتعدهم التوراة بالجدب وانحباس المطر والاوبئة.. اي تدمير البيئة.

وتبقى المسيحية في تواصلها مع اصلها التوحيدي ونصها الطقسي الباحث باستمرار عن المعادل الموضوعي للتوحيد، في الكون والانسان والحياة، وفي روحيتها الموصولة بروح كونية.. تبقى ترى في الارض تراباً للروح غنياً باحتمالات الخصب ومثالاً مشهوداً لجسد المعلم الجليلي المولود في مكان تآلفت محتوياته ومحدداته (مذود المغارة في بيت لحم بين المواشي والدواجن) على نسق تكاملي، وكان المخاض على جذع النخلة ملمحاً في مولده والرجاء الاخضر الذي حمله للخراف. وكان الرطب الجني في غير اوانه ايذاناً بانفتاح قلب الارض على اوجاع الروح والجسد، وتواصل الخصب بالروح. ومن المذود إلى البراري إلى المثل اليومي في النص الانجيلي ممتلئاً زرعاً وثمراً وزراعين وحصادين وصوباً آتياً من البراري سارحاً فيه إلى حيث الآفاق المفتوحة على الخلود والمحبة والعدل والعفة والفداء ومعمودية الماء والميرون وزيت الزيتون، «في تلك الايام جاء يوحنا المعمدان يكرز في برية اليهودية، صوت صارخ في البرية، اعدو طريق الرب، ثم اصعد يسوع إلى البرة من الروح» متي ٣ ـ وقل لهم «الزارع الزرع الجيد هو ابن الانسان والحقل هو العالم، الزرع الجيد هو بنو الملكوت، ولزؤان هو بنو البشر، هو العدو الذي زرعه إبليس» متي ١٣ ـ «اجعلوا الشجرة جيدة فتكون ثمرتها جيدة أو اجعلوا الشجرة رديئة فتكون غرستها رديئة... لانها من الثمرة تعرف الشجرة» متي ٤ ـ تكاد تكون

مماهاة على اساس التوحيد، بين الارض روحاً وتراباً وبين الانسانية جسداً وروحاً. انها الروح في البيئة التي تحفظها وتحيا بها. وفي مصر حيث النيل، النجاشي الاسمر، هو نهر الحياة وهو الناظم لروح مصر وارضها واهلها وذاكرتها واحلامها، تندمج الطبيعة في طقس العبادة القبطية في الصلاة (اصعد المياه مقدارها، كنعمتك، فرح وجه الارض... ليرو حرثها، لتكثر ثمارها، اعدها للزرع والحصاد وفي (لقان الغطاس) «لتفرح كل بلاد مصر تتهلل بفرح من جودك، وبارك في غلات الارض واصعد مياه النهر وهب اعتدالاً للمناخ، ونيل مصر باركه في هذا العام وكل عام، ويفرح وجه الارض بالنيل، ويعود لنا نحن البشر، ويعطي النجاة للشعب والحيوانات».

(٢)

علامات بيئية في الفقه الاسلامي

ليس بالضرورة ان تكون البيئة، بمفهومها الاشكالي الراهن، والمفتوح على تعقيدات واستحقاقات خطرة جداً، موضوعاً معرفياً ناجزاً في منظومة فكرية أو فقهية، دينية أو وضعية، مهما تكن سعة هذه المنظومة وعمقها، في ظروف تأسيسها التاريخية والسابقة على المعطيات البيئية المستجدة... وكيف يمكن ان ينجز تكييف فقهي فرعي اسلامي مثلاً لمسألة البيئة أو مسائلها بكل معطياتها المشهودة ومؤشراتها ، قبل تبلور اشكاليتها كما هي الآن، وبما هي ناتج للتطور العلمي الذي حكمته منذ عصر النهضة تقريبا ثنائية الانسان الحادة مع الطبيعة؟ وهل يمكن تحقيق تكييف فقهي على موضوعات غائبة لان الفقه هو ترتيب الاحكام على موضوعاتها، والحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً كما في لسان الفقهاء، فان كان الموضوع غائبا كانت الاحكام اقرب إلى الاخيلة واستباقاً لمعطيات حضارية بعيدة؟

على ان الفقه الاسلامي لا يخلو من اطلالات لافتة على جزئيات وتفاصيل وفروع واحيانا عموميات تتصل بمسألة البيئة وان كانت مندرجة تحت عناوين اخرى.

إن عناءً كبيراً ينتظر من يحاول ان يستجمع هذه المسائل ليكون منها اوليات تكييف فقهي لمسألة البيئة، لانه سيجد نفسه مضطراً لاجراء فحص تفصيلي لاكثر ابواب الفقه، في العبادات والمعاملات.

إذاً، فالفقه البيئي بمعناه الكامل، يمكن ان يكون مشروعا قيد الانجاز، إذا ما رغب الفقهاء المعاصرون في ذلك مستفيدين من العلوم المدنية الحديثة، النظرية منها والبحتة والدقيقة والتطبيقية، عاقدين العزم على اعادة المسار التكاملي بين العلم الديني والعلم المدني، بما فيه الحقوقي.

ولقد اصبح من الوضوح بمكان ان هذا المسار التكاملي قد امسى ضرورة حياة، وقد كانت الالماحات المبكرة اليه ذات اثر كبير في توجه المسلمين ابان فترات الطموح والازدهار المعرفي... منها المأثور عن الرسول (ص) «العلم علمان علم الابدان وعلم الاديان».

وفي حين كان الاسلام من القرآن إلى السنة إلى سيرة العلم والعلماء والعقل والعقلاء في تاريخنا، يلزم بالعلم بالمطلق، فقد فهم المسلمون من هذا الالزام ان العلم المدني، المعبر عنه بابرز مصاديقه أو افراده (علم الابدان) تعبيراً لا يقصد منه الحصر قطعاً، متمم للعلم الديني وشرط من شروطه، وهنا طال الحديث في الفقه وبين الفقهاء حول اهل الخبرة، اي اهل الاختصاص غير الفقهي ودورهم وموقعهم في اضاءة الموضوع امام نظر الفقيه، وكثر حديث الفقهاء عن الوظائف الضرورية لحياة الاجتماع الاسلامي والانساني العام، وكونها واجبات كفائية يمكن ان تتحول في لحظة معينة إلى واجبات عينية.

ان انجاز الفقه البيئي بالحدود المجزية، امر ممكن ومطلوب، ومفيد لان حالة التدين الراسخة والواسعة وغير المهددة بالانحسار، تجعل من اهتمام الفقهاء بالمسألة عاملاً كبيراً من عوامل المواجهة مع الاخطار البيئية الملموسة والمتوقعة، تخرجها من اطار المسؤولية الحصرية للدولة إلى اطار القواعد الشعبية الواسعة والمعنية اساساً بسلامتها وبالمخاطر المتفاقمة على حياتها، وذات المصلحة الاكيدة في مواجهتها والحد منها.

ان اعادة وضع مسألة البيئة في اطار الادبيات الاسلامية وعلى خارطة الاحكام التكليفية، التي تدخل في وظيفة المبلغ الديني، من شأنه ان يسهم في انتاج وعي بيئي شعبي عام، تفصيلي ويومي، الزامي وطوعي يشكل رادعاً ذاتياً قوياً ويؤسس لسلوك بيئي ناجع. ويمكن للوعي الفقهي البيئي المؤصل والموصول بمقاصد الشريعة، ان ينفتح على مساحات تشكل ضمانة للالتزام بالفقه البيئي، منها مثلاً مساحة الالتزام بالقوانين الوضعية التي تتصل بالنظام العام ووجوب حفظه بصرف النظر عما إذا كانت الدولة التي

وضعته مقبولة من وجهة نظر فقهية ام غير مقبولة.

وحينئذ يمكن تربية الملتزمين باحكام الشرع وعامة المتدينين على مراعاة القوانين والتشريعات البيئية، ونحن نلاحظ ان تراخي الفقهاء والمبلغين الدينيين في هذه المسالة، يؤدي إلى خلل ونقص في الالتزام العام، يطال فيما يطال الالتزام بالاحكام الشرعية من قبل المتدينين في كثير من الحالات التي تتصل اتصالا وثياقا بمسألة البيئة.

ان البيئة باعتبارها اكثر المشتركات عمومية تصبح شأن الجميع، ومن هنا فان وعياً فقهيا باحكام البيئة، يعم العامة والنخبة معا، يمكن ان يندرج في سياق ثقافة عامة تمتد تأثيراتها إلى السلوك العام واليومي وفي شتى المجالات، ويمكن ان تصب في تيار من الوعي الاجتماعي، يؤدي إلى تصحيح في تصور المجتمع الاهلي والمدني وتصور الدولة لمسألة التنمية وشروطها وضرورة شموليتها واولياتها.

ان المستوى السياسي، باعتباره المستوى الذي يصل بمسألة المشاركة الى غايتها، سوف يكون في انتظار اي حركة بيئية جادة، وليست القضايا الكبرى، التي عشناها ونعيشها، من العدالة إلى الوحدة والتحرير والتقدم، باكثر اهمية أو صلة بحياتنا ومستقبل وجودنا، من مسألة البيئة، وها هي اوروبا تحتضن مسيرة وعي وحركة في اتجاه قضايا البيئة، تتحول يوما بعد يوم، من حركة وعي مباشر ومحايد سياسياً، إلى حركة مشاركة واحتجاج وتغيير، يمكن ان تتراكم فعالياتها سنة بعد سنة لتصبح اكثر عمومية وتأثيرا ومدخلية في بناء الاجتماع الحديث والدولة الحديثة. ومن هنا يصح لنا ان نتوقع ان احزاب البيئة سوف تكون، وربما في المستقبل القريب، الاكثر استقطابا، وقد ننقسم مستقبلا، ان اتجهنا هذا الاتجاه إلى جماعات بيئية تختلف مناهجها وبرامجها واحجامها وتاثيراتها بحسب مقاربتها لمسألة البيئة ونشاطها فيها، لان هذه المسألة تنجر بدورها لتصبح مسألة مركزية أو المسألة المركزية الاولى والكبرى على مستوى المعمورة.

وإذا اضفنا البعد النفسي والروحي إلى منظومة المسائل البيئية، يمكن لنا ان نتوقع أو نتصور ان العدالة الاجتماعية وتحرير الارض والانسان في كل اصقاع الدنيا، يمكن ان تندك في قضية البيئة التي هي في حصيلتها الاخيرة قضية عدالة واعتدال وتوازن.

وهنا ينفتح الباب واسعاً امام الفقهاء ليسهموا في ثقافة القرن القادم من خلال فقه البيئة، ويطلوا من خلاله على القضايا الاخرى اطلالة حضارية، وذلك من خلال حركة

اجتهادية تجمع إلى قراءة النص ثانية على ضوء المستجد المعرفي والحياتي، اعادة الاعتبار إلى مقاصد الشريعة والقواعد الفقهية العامة، كحافز على مواكبة الاخطار والاسئلة التي لا يجوز ان تبقى مؤجلة أو من دون اجوبة، ولا يكفي في تلافي طرحها الافراط في الطمأنينة أو المبالغة فيها.

لقد كان تهميش الفقهاء من قبل بعض الحكام وتهميش الفقه من قبل بعض الفقهاء أو اكثرهم، مدعاة إلى الانصراف عن فقه الحياة الدنيا إلى فقه الاخرة، إلى فقه العبادات، التي هي ضرورة دين ودنيا معا، ولكنها لا يجوز ان تكون مفصولة عن شؤون الدنيا التي هي مزرعة الاخرة... واختبارها...

وكأن الفقهاء في انصرافهم ذاك، قد ذهبوا إلى الحيز الذي يؤكد الهوية الايمانية في مقابل من حاول الغاءها أو تشويهها، وشكل لهم ذلك، اي الاستغراق في فقه العبادات مكاناً آمناً احتموا فيه من ادوات القمع والمنع والمصادرة.

ولكن هذا المسلك، انكشف عن آثار سلبية، فأسهم في طبع الفقه الاسلامي بماضوية مقطوعة وبطابع الجدل الذهني التكراري والسجالي، بدل ان يستمر في حركته الموصولة بالواقع ترشيدا واسترشاداً، كما كانت سيرته ابان عهود الازدهار، في العهد الراشدي وبعض المحطات الضيقة في عهود اخرى.

اننا لا نوافق القائلين أو المقرين بان باب الاجتهاد في فقه مذاهبهم قد اقفل أو اغلق فانغلق، لانه لا ينغلق حتى لو اغلق، جل ما في الامر انه كان للسلطان دور والفوضى والمزاجية الفقهية، كناتج من نواتج التطورات التي حصلت على مستوى الدولة والمجتمع، دور في تحويل الاجتهاد عن غاياته وشروطه الداخلية ومساراته، ولكن الذي حصل فعلا، هو ان فقهاء المذاهب، التي وسمت بالاغلاق أو الاقفال، وخصوصا التي كانت في ادوار متبدلة معنية بمتطلبات المجتمع والدولة فيمايتصل بالنظام العام، وكانت الدولة معنية بها وبمعرفتها كمصدر وحيد للتشريعات التي تقتضيها ضرورات الحكم والاجتماع، لم يكف عن الاستجابة للاسئلة والمتغيرات استجابة فقهية اجتهادية بنحو من الانحاء.

والآن، على هذا المقلب أو المنقلب الحضاري الصعب، صار من اللازم، لحفظ الوجود والفكرة والهوية، ان نفتح الاجتهاد على آفاقه الرحبة، وان نجري تعديلا منهجيا في

شروطه المعرفية وغاياته. وان نحوله من اجتهاد المذاهب داخل دوائرها المغلقة إلى اجتهاد عام يتسع لقضايا الامة في حاضرها وغدها وعلى مساحة وجودها الاوسع والاكثر تعقيدا أو الاشد تعرضا للتحديات والمساءلة.

بمقتضى المحددات المنهجية للاجتهاد في الفقه الاسلامي، تتوفر فرص كبيرة وواسعة تمكن الفقيه من مواكبة المستجد أو المتغير، وتحصن المجال الفقهي الاسلامي من ان تحدث فيه انقطاعات ومناطق فراغ علمي أو عملي، وفي المباني الاصولية مجال لاعادة التأسيس الفقهي والبناء على الأسس العامة، لما تتمتع به من مرونة وعمومية، تجعلها قابلة لاعادة الخاص إلى العام وضبط الجزئيات في نظام العموميات مع الحفاظ على خصوصياتها.

وتنهض معيارية المصلحة والمفسدة وحركة العناوين بين العنوان الاولي والعنوان الثانوي، بين الاصلي والطارئ، كمفاهيم متحركة ومتيحة لحركة يتم على اساسها استيعاب التغيير والمتغيرات فقهياً مع الحفاظ على وحدة السياق والتواصل.

وشمولية الفقه الاسلامي بمعنى انطلاقه من ان لكل واقعة من الوقائع حكماً فقهياً، تشكل ملزماً للفقهاء بالعناية بالموضوعات والمسائل المستجدة التي تتطلب احكاما فرعية تفصيلية، قد لا يكون الفقيه مضطراً، في كثير من الحالات، إلى التأسيس فيها ولها، لانها متضمنة، بشكل أو بآخر، في ابواب الفقه ومسائله، وكأن ما يحتاجه الفقيه في موضوع كموضوع البيئة، انما هو اعادة التشكيل لمجموعة الاحكام والمباني واستكمال أو ملء الفراغ الفرعي فيها.

ولعل قراءة سريعة لمصادرنا، يمكن ان نلاحظ من خلالها مدى اهتمام الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وصحابته الكرام، بموضوعات تتصل بموضوع البيئة من بعيد أو قريب، وتزودنا بمحصول وافر من الادبيات الاسلامية التي تصلح مدخلا إلى المعالجة الفقهية المختلفة (باب الاطعمة والاشربة والطهارة والنجاسة والذباحة والصيد وغيرها).

وهذه امثلة من الادبيات التي تتصل بموضوعنا:

١ ـ عن جماعة في المدينة كانت لهم مأدبة في بستان «ثم رفعت المائدة فذهب احدنا ليلتقط ما كان تحتها فقال المضيف: مه، ان ذلك في المنازل تحت السقوف، فاما مثل هذا الموضع فهو لعافية الطير والبهائم» اي ان ما يفضل من الطعام هو للطيور والحيوانات

البرية.

٢ ـ «الدجاج خنزير الطير» لانه يتغذى على عذرة الانسان، كما كان في كثير من ارياقنا ولعله باق في بعضها حتى الان... ومن هنا كانت احكام الحيوان الجلال في الفقه الاسلامي.

٣ ـ «ان لكل ثمرة سماً فإذا اتيتم فامسوها الماء واغمسوها في الماء».

٤ ـ مروي فيما يروى استحباب الشرب من ماء الميزاب وكراهية ماء الكبريت.

٥ ـ الغريب عندما يريد ان يتوضأ، ولانه خارج بيته أو لا بيت له، يتقي شطوط الانهار، والطرق النافذة، وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن (ابواب الدور).

٦ ـ وعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «ومن قتل عصفوراً عبثاً عج إلى الله يوم القيامة منه، يقول: يارب ان فلانا قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعته» ونهى صلى الله عليه وآله وسلم عن قتل كل ذي روح إلّا ان يؤذي.

٧ ـ وعن المخدرات يقول صلى الله عليه وآله وسلم: «سيأتي زمان على امتي ياكلون شيئاً اسمه البنج أنا بريء منهم وهم بريئون مني».

٨ ـ ست خصال ينتفع بها المؤمن بعد موته، ولد صالح يستغفر له، ومصحف يقرأ منه وقليب يحفره (بئر ماء) وغرس يغرسه، وصدقة ماء يجريه، وسنة حسنة يؤخذ بها بعده.

٩ ـ سئل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم «اي المال خير؟ فقال: الراسيات في الوحل والمطعمات في المحل.

١٠ ـ «ما في الاعمال شيء احب إلى الله تعالى من الزراعة، وما بعث الله نبياً إلّا زارعاً، إلّا ادريس فانه كان خياطاً».

١١ ـ عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «ان قامت الساعة وفي يد احدكم فسيلة فان استطاع ان لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها».

١٢ ـ «لا تقطعوا الثمار (اي الشجر المثمر) فيصب الله عليكم العذاب صبا».

١٣ ـ عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «ان الله يحب الصوت الرفيع، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكره رفع الصوت عند ثلاث: عند الجنازة واذا التقى الزحفان، وعند قراءة القران»، ومعلوم انه اعترض على متحدث معه بصوت عال، فقال: انك لا تنادي أو لا تناجي غائبا... أو ما في مضمونه. أو معناه.

المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد

د. احمد الريسوني*

ابن رشد والفقه

ابن رشد الفقيه لا يقل اهمية ومنزلة عن ابن رشد الحكيم (الفيلسوف) وابن رشد الطبيب. بل ان صفة القاضي التي هي احدى صفاته البارزة، حتى صارت لقباً له، تنبهنا الى انه كان فقيهاً بالدرجه الاولى، وكان فقيها بالاصالة والاحتراف، بينما هو في الفلسفة مترجم و شارح بالدرجة الأولى، و في الطب كان منظرا ودارسا اكثر منه محترفا وممارسا.

ابن رشد القاضي الفقيه، أو ابن رشد الحفيد، اُعتني به كثيراً من جهة كونه فيلسوفا، ومن جهة كونه طبيبا. ولكن العناية بفقهه وبصفته الفقهية بقيت ضئيلة ويشوبها ـ احياناً ـ الاستقلال والانتقاص. وحتى مؤلفاته الفقهية، لم ينتشر منها سوى كتابه «بداية المجتهد» الذي اصابه التحريف ـ أو التصحيف ـ حتى في عنوانه. فهو في جميع الطبعات المتداولة «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» بينما مؤلفه يقول: «ولذلك رأينا ان اخص الاسماء بهذا الكتاب ان نسميه (بداية المجتهد وكفاية المقتصد)[1] وشتان بين الكفاية والنهاية. فالكفاية تعني الحد الادنى، والنهاية تعني مستوى لا مزيد عليه. ولاشك ان المعنى الاول هو مقصود ابن رشد وهو اللائق بكتابه.

ومما يؤكد مكانة الفقه والتأليف الفقهي عند ابن رشد، ما اعلن عنه غير ما مرة من انه يعتزم تأليف كتاب آخر في الفقه المالكي خاصة، بعد ان يفرغ من كتابة «بداية المجتهد»، قال رحمه الله: «ونحن نروم ان شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لاصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الاصول للتفريع عليها...[2]، ثم قال في موضع آخر: «وان أنسأ الله في العمر فنضع كتاباً

* استاذ في جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

في الفروع على مذهب مالك بن انس، مرتباً ترتيباً صناعياً...[٣].

ولشدة ما كان يهمه ويغمه امر الفقه والفقهاء، وتشوقه الى تكوين فقهاء حقيقيين مجتهدين ومنتجين، لا مجرد مستهلكين ومروجين لما انتجه غيرهم، فقد جعل نصب عينيه وفي مقدم مقاصده من تآليفه الفقهية، تخريج الفقيه المجتهد، من خلال التركيز على الجوانب المنهجية والصفات الجوهرية للفقيه الحق. يقول رحمه الله: «فان هذا الكتاب انما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، اذا حصل ما يجب ان يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة اصول الفقه...وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد اقصى ما يمكن ان يحفظه انسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون ان الافقه هو الذي حفظ مسائل اكثر. وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن ان الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وهو بين ان الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه انسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ الى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفاً يوافقه»[٤].

ابن رشد ومقاصد الشريعة

لن نكون أبداً مبالغين ولا متكلفين حين نصف ابن رشد الحفيد بأنه فقيه مقاصدي. ولكن حين نضعه ضمن كوكبة العلماء الراسخين والفقهاء المقاصديين ـ كمالك، والجويني، والغزالي وابن العربي، وابن عبد السلام، والقرافي، والكاساني، وابن القيم، والشاطبي، واضرابهم ـ فاننا نجده واحداً منهم لا اقل ولا اكثر. له مكانته بينهم، ولكنه بكل جزم وتأكيد ليس رائدهم ولا السابق فيهم، وليس امامهم ولا كبيرهم في هذا الباب،

فضلاً عن ان يكون فيه متفرداً أو وحيداً. فليس صحيحاً ان الفكر الفقهي لابن رشد هو الذي مهد السبيل لتطورات لاحقة تتمثل في ميلاد علم جديد هو علم مقاصد الشريعة الذي ولد على يد الامام الشاطبي...الى آخر ما ذهب اليه الدكتور عبد المجيد تركي[٥]، وذهب الى شبيه به الدكتور محمد عابد الجابري[٦].

وحسبنا ان نستحضر ان ابن رشد كان مدمناً على كتب الغزالي، وكان الغزالي مدمناً للنظر والتنقيب في مقاصد الشريعة، وقد بث من ذلك: الشيء الكثير في مختلف مؤلفاته. والغزالي سبقه آخرون، ولحقه آخرون، قبل ان يأتي ابن رشد لينتظم في سلسلة العلماء

والفقهاء ذوي النظر المقاصدي والفقه المقاصدي. اما ان تصل المبالغة باحد الباحثين الى حد اعتباره «الفقيه الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الفكرة الخلقية...»[٧] فمجازفة وتعسف، وتسرع في اطلاق الاحكام، والقاء للكلام على عواهنه.

نعم لابن رشد عناية بمقاصد الشرع، والتفات اليها، واعمال لها، وهذا ما نلمسه بوضوح في كتاباته الفقهية، وفي كتاباته العقدية الفكرية. ولكنه ليس اولا ولا وحيداً، وليس مؤسساً ولا مبتكراً.

وها قد آن الأوان لعرض مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد، وبخاصة في المجال الفقهي التشريعي.

احكام الشرع بين التعبد والتعليل

لقد دأب عامة الفقهاء على وصف احكام الشريعة اما بالتعبدية، أو بالمعللة. فيقولون تارة هذاحكم تعبدي، وتارة هذا حكم معلل بكذا. وقد يعبرون عن الحكم المعلل بكونه معقول المعنى، وعن غيره بكونه غير معقول المعنى. وهم يقصدون ان هناك احكاماً شرعية تكون لها علة وغرض معين، مصرح به في النص الشرعي نفسه، أو يدركه الفقيه بالتأمل والاستنباط، وقد يكون جلياً وبدهياً لا يكاد يخفى على احد. فيكون الحكم معللاً بما يجلبه أو يرمي الى جلبه من مصالح وفوائد، وبما يدفعه أو يرمي الى دفعه من مفاسد واضرار. فاذا لم يظهر له وجه من هذا او ذاك قيل انه تعبدي غير معقول المعنى. اي لم تصل عقولنا الى ادراك حكمته وفائدته والمراد به.

وابن رشد لم يخرج عن هذا التأرجح وعن تنويع الاحكام الشرعية الى ما هو تعبدي وما هو معلل. ولو انه في غالب الاحيان يقوم بذلك على سبيل الحكاية والنقل لاقوال الفقهاء واختياراتهم الفقهية. إلّا ان ما يتميز به ويحمد له هو كثرة توقفه وتنبيهه على هذا التفريق وما ينبني عليه من الاجتهادات والترجيحات الفقهية، وانه لم يقصر تعليل الاحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات، من معاملات وعادات ومناكحات وجنايات، على اساس ان العبادات في عمومها غير معللة، وان «مبنى العبادات على الاحتكامات»[٨] على حد تعبير الامام الغزالي، بل امضى نظره التعليلي في احكام العبادات كامضائه فيما سواها من المجالات التشريعية الاخرى. وهكذا وقف عند كثير

من احكام العبادات لينبه على حكمتها ومرماها والغرض من شرعها، وليبين ما قد ترتب أو يمكن ان يترتب على القول بهذا التعليل أو عدم القول به.

ومن امثلة ذلك اختلاف الفقهاء في وجوب النية للوضوء، قال: «وسبب اختلافهم: تردد الوضوء بين ان يكون عبادة محضة: اعني غير معقول المعنى، وانما يقصد بها القربة فقط، كالصلاة وغيرها، وبين ان يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة. فانهم (اي الفقهاء) لا يختلفون ان العبادة المحضة مفتقرة الى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة الى النية. والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه. وذلك انه يجمع عبادة ونظافة. والفقه أن ينظر بايهما هو أقوى شبهاً فيلحق به»[٩].

وهذاالنص الرشدي يبين لنا ان العبادات فضلاً عن غيرها ـ منها ما هو معلل معقول المعنى، ومنها ما هو تعبد محض، ومنها ما هو متردد بينهما، لكونه جمع بين المصلحة التعبدية، كالوضوء الذي جمع عبادة ونظافة.

ومن هذا الباب ـ باب الطهارة التي هي باب من ابواب العبادات ـ ما جاء به الامر النبوي، في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء، فان احدكم لا يدري اين باتت يده»[١٠].

فعامة الفقهاء يجعلونه أمراً تعبدياً، ومنهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على الندب والاستحباب. وكل هذا على اساس انه جزء من عبادة الوضوء أو مقدمة من مقدماتها. ولكن النظر التعليلي لابن رشد اتجه اتجاهاً آخر في فهم هذا الامر النبوي وادراك مقصوده. قال: «والظاهر من هذا الحديث انه لم يقصد به حكم البدء في الوضوء، وانما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به إذ كان الماء مشترطاً فيه الطهارة»[١١].

وينبني على هذا الفهم التعليلي المقاصدي، ان غسل اليدين في هذا الحديث ليس عملا من اعمال الوضوء وليس مقدمة من مقدماته. بل هو حكم وأدب يتعلق بالمحافظة على طهارة الماء ونظافته .وعليه، فهو لازم لمن اراد الوضوء، ولمن اراد استعمال الماء لأي غرض آخر، إذا احاط الشك بطهارة يده ونظافتها، فضلا عما إذا كان ذلك مؤكداً. كما ينبني عليه ان من استيقن طهارة يديه ونظافتهما فلا عليه ان يأخذ بهما الماء من الاناء دون حاجة الى غسل مسبق لها.

وفي هذا الباب ايضاً تطرق الى مسألة ازالة النجاسة، واختلاف الفقهاء في صحة ازالتها

بما سوى الماء من المواد المائعة أو الجافة. قال: «وسبب اختلافهم في ازالة النجاسة بالماء هل هو اتلاف عينها فقط، فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها، أم ان للماء في ذلك مزيد خصوص ليس بغير الماء؟»(١٢).

وبما ان الحنفية هم الموسعون الذين يرون ازالة النجاسة بكل شيء طاهر يزيل عينها خلافاً للمالكية والشافعية الذين ضيقوا وقصروا ذلك على الماء، فقد كان على هؤلاء المضيقين ان يعللوا تضييقهم ويجيبوا عن السؤال الذي يورده عليهم الحنفية: لماذا تخصيص الماء وحده بازالة النجاسة من دون سائر المواد التي تزيلها فعلا؟

للجواب عن هذا السؤال لجأ الشافعية الى المخرج المريح، وهو التعبد، قال أبو الوليد الحفيد «ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء، لجأوا في ذلك الى انها عبادة، إذ لم يقدروا ان يعطوا في ذلك سبباً معقولاً، حتى انهم سلموا ان الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وانما ازالته بمعنى شرعي حكمي وطال الخطب والجدل بينهم: هل ازالة النجاسة بالماء عبادة أو معنى معقول ـ خلفاً عن سلف ـ؟ واضطرت الشافعية الى ان تثبت ان في الماء قوة شرعية في رفع احكام النجاسات ليست في غيره وان استوى مع سائر الاشياء في ازالة العين، وان المقصود انما هو ازالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء، لاذهاب عين النجاسة. بل قد يذهب العين ويبقى الحكم». ويعلق قائلاً: «فباعدوا المقصد»(١٣).

لكن اذا كان الشافعية قد باعدوا المقصد في تفسيرهم لخصوصية الماء بالتعبد وعدم المعقولية، فما هو تعليل ابن رشد والمالكية؟ الجواب في قوله وهو يسترسل في تضعيف قول الشافعية: «ولو راموا الانفصال عنهم (اي عن اعتراض الحنفية) بأنا نرى ان للماء قوة إحالة للانجاس والادناس وقلعها من الثياب والابدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الابدان والثياب لكان قولا جيداً، وغيره بعيد، بل لعله واجب أن يعتقد ان الشرع انما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولاً هو ادخل في مذهب الفقه الجاري على المعاني»(١٤).

فها هو ذا ابن رشد يصرح بالفقه الذي يتحراه ويسير عليه، انه الفقه الجاري على المعاني، ويميل الى ان يجعل القول به واجباً حتى ونحن في دائرة العبادات.

وفي هذه الدائرة ايضاً يورد ان جلسة الامام بين الخطبتين في صلاة الجمعة لا تعد شرطاً من شروطها اذا اعتبرنا معناها المعقول، وهو انها استراحة للخطيب، خلافاً لمن اعتبرها تعبداً، فجعلها شرطاً[١٥].

وفي مجال الزكاة ـ وهي احدى العبادات ـ يكثر تعليل الاحكام، أو على الاقل تردد الفقهاء فيها بين القول بالتعبد والوقوف عنده، وبين التعليل المقاصدي والجريان معه. ومن اشهر مواطن هذا التردد والاختلاف مسألة دفع القيمة في الزكاة، هل يجوز بناء على التعليل ام يتعين الوقوف عند المنصوص والاخراج من جنس المال التزاماً للتعبد؟ فالى الاول ذهب ابو حنيفة، والى الثاني ذهب مالك والشافعي. قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم: هل الزكاة عبادة، أو حق واجب للمساكين، فمن قال انها عبادة، قال ان اخرج من غير تلك الاعيان لم يجز لانه اذا اتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة. ومن قال هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة والعين عنده. والحنفية تقول: انما خصت بالذكر اعيان الاموال تسهيلاً على ارباب الاموال، لان كل ذي مال انما يسهل عليه الاخراج من نوع المال الذي بين يديه[١٦].

فاذا كانت احكام العبادات ـ على ما رأينا في الامثلة المتقدمة ـ تخضع للتعليل، سواء في اصلها أو في تفاصيل احكامها، فان ما سواها من احكام المعاملات يكاد يكون كله معللا. وحتى حينما نجد احكاما قليلة ـ نسبياً ـ يقول فيها بعض الفقهاء انها تعبدية غير معقولة المعنى، فاننا نجد من الفقهاء من يرفض ذلك ويبحث لها عن علل ومناسبات. ومن هولاء صاحبنا وفقيهنا ابن رشد.

فمثلا في مسألة المولى[١٧]، حين لا يفيء الى زوجته ويلزمه بذلك الطلاق، هل يجب على المطلقة في هذه الحالة عدة بعد الطلاق، ام ان الشهور التي قضتها في الايلاء كافية لبيان حالة الرحم، فهي بمثابة العدة؟ في هذه المسألة التزم الجمهور بمقتضى النصوص التي تجعل العدة لازمة لكل مطلقة بعد الدخول، «وقال جابر بن زيد: لا تلزمها عدة اذا كانت قد حاضت في مدة الاربعة الاشهر ثلاث حيض. وقال بقوله طائفة، وهو مروي عن ابن عباس. وحجة الجمهور انها تعتد كسائر المطلقات»[١٨].

ويعلق ابن رشد مبيناً جوهر هذا الخلاف ومداره قائلاً: «وسبب الخلاف ان العدة جمعت عبادة ومصلحة، فمن لحظ جانب المصلحة لم ير عليها عدة. ومن لحظ جانب

العبادة اوجب عليها العدة».

وبالرغم من ان ابن رشد لم يبد في هذا الموضع ميلاً أو ترجيحاً، فان تناوله في مواضع اخرى لمسألة العدة يظهر فيه اعتباره لكون العدة في اساسه تشريعاً مصلحياً يجب ان تراعى فيه مصالحه ومقاصده. فحين عرض للخلاف فيما إذا كان الطلاق يترتب تلقائياً عند انقضاء اجل الايلاء المحدد في اربعة اشهر، ام ان الزوج يدعي بعد ذلك لايقاع الطلاق بنفسه ويلزم به، عرض وجهة نظر ابي حنيفة بقوله: «واما ابو حنيفة فانه اعتمد في تشبيه هذه المدة (مدة اربعة اشهر) بالعدة الرجعية، إذ كانت العدة إنما شرعت لئلا يقع منه ندم. وبالجملة فشبهوا الايلاء بالطلاق الرجعي، وشبهوا المدة بالعدة «قال القاضي» وهو شبه قوي، وقد روى ذلك عن ابن عباس»[١٩].

وفي مسألة اخرى من مسائل العدة قال: «وشذ قوم فقالوا: المختلعة لا يتزوجها زوجها في العدة ـ ولا غيره ـ وهؤلاء كأنهم رأوا منع النكاح في العدة عبادة»[٢٠].

وهكذا تبدو ترجيحات ابن رشد للتعليل والمعقولية واضحة جلية ولو انها مخففة وملطفة.

وقد تعرض مطولا لمسألة نجاسة سؤر الكلب وللحديث الشريف: «اذا ولغ الكلب في إناء احدكم فليرقه وليغسله سبع مرات...» وذكر اقوال العلماء في فهمه وتعليله اوعدم تعليله. ويبدو انها جميعاً لم تقنعه ولم تشف غليله. ولذلك عرج على قول اعجبه وهو لجده ابن رشد الفقيه، قال: «وقد ذهب جدي رحمه الله في المقدمات الى ان هذا الحديث معقول المعنى، ليس من سبب النجاسة بل من سبب ما يتوقع ان يكون الكلب الذي ولغ في الاناء كلباً، فيخاف من ذلك السم». قال ابن رشد الحفيد «وهذا الذي قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريقة المالكية، فانه إذا قلنا ان ذلك الماء غير نجس (وهو قول المالكية) فالاولى ان يعطى علة في غسله من ان يقال انه غير معلل»[٢١].

وعلى العموم، فهو يثبت ويؤيد كون التعليل والمعقولية والمصلحية امراً سائداً في كل مجالات الشريعة، من عبادات وغيرها. بل انه يرى ان هذا هو الاصل الذي يعول عليه إلّا إذا تعذر ادراكه على الفقيه، أو عجز عن اثباته. قال رحمه الله: «وانما يلجأ الفقيه الى ان يقول «عبادة» إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فانه بيّن من امرهم في اكثر المواضع»[٢٢].

تكييف الاحكام مع مقاصدها

يترتب على ما سبق من القول بتعليل الشريعة ومن البحث في آحاد احكامها وتحديد عللها ومقاصدها، اعتبار تلك العلل والمقاصد عند اجراء الاحكام وتنزيلها وعند تحديد الوجوه والفروع التي تشملها أو لا تشملها. وهذا هو ما اعنيه بتكييف الاحكام مع مقاصدها. وهي احدى ثمرات المنحى المقاصدي والنظر المقاصدي في الفقه.

وفي هذا المجال وهذا المستوى نجد لابن رشد ايضا تنبيهات وتطبيقات في مختلف الابواب الفقهية. وفيما يلي بعض الامثلة لذلك.

من مسائل الزكاة مسألة المال المشترك بين مالكين متعددين، كالتجارة المشتركة، هل يتحدد النصاب بمجموع المال المشترك، أو بحسب نصيب كل واحد من الشريكين أو الشركاء؟ قال ابن رشد: «عند مالك وابي حنيفة ان الشريكين ليس يجب على احدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، وعند الشافعي ان المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد[٢٣]. قال وسبب اختلافهم الاجماع الذي في قوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة» فان هذا القدر يمكن ان يفهم منه انه انما يخصه هذا الحكم إذا كان لمالك واحد فقط، ويمكن ان يفهم منه انه يخصه هذا الحكم، كان لمالك واحد أو اكثر من مالك واحد»[٢٤]، فالنص اذن ـ من حيث الفاظه ودلالته اللغوية ـ يحتمل الوجهين معا، بل هو في العموم اظهر. لكن ابن رشد يرجع الى النظر في اصل النصاب ومقصوده. اي لماذا شرط النصاب في اموال الزكاة اصلا؟ ولذلك قال: « إلّا انه لما كان مفهوم اشتراط النصاب انما هو الرفق، فواجب ان يكون النصاب من شرطه ان يكون لمالك واحد، وهو الاظهر»[٢٥].

ومن مسائل الزكاة ايضا مسألة الذي بيده نصاب، ولكن عليه دين يستغرق ماله أو يستغرق منه حداً يخل بالنصاب، هل تجب عليه الزكاة باعتباره مالكا لمال فيه نصاب، أم تسقط عنه بالنظر الى الدين الذي عليه؟ فمن التزموا الظاهر والوقوف عند التعبد اوجبوه عليه الزكاة. ومن نظروا الى المعاني والعلل رأوا ان لا زكاة عليه، لانه في الحقيقة غير مالك للنصاب. وهذا ما رجحه واختاره ابن رشد بقوله «والاشبه بغرض الشرع اسقاط الزكاة عن المديان، لقوله عليه الصلاة والسلام: «فيها صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم» والمدين ليس بغني[٢٦].

وفي مسألة الاعتصار ـ وهو الرجوع ـ في الصدقات والتبرعات، ذكر الحالات التي اجاز بعض الفقهاء الرجوع فيها، خلافاً للاصل الذي هو عدم الجواز، لكنه اختار عدم الرجوع مطلقاً بالنظر الى مقاصد الشرع، فقال: «والرجوع في الهبة ليس من محاسن الاخلاق. والشارع عليه الصلاة والسلام انما بعث ليتمم مكارم الاخلاق»(٢٧).

وفي رده على الفقهاء الذين ذهبوا الى ان الخلع لا يجوز ولا يعطى للمراة إلّا باسباب زائدة على مجرد رغبة المرأة وتراضيها مع الزوج، احتج عليهم بكون مقصود الخلع هو ان يكون حقا للمرأة نظير حق الزوج في الطلاق. قال: «والفقه ان الفداء انما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق إذا فرك المرأة، جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل»(٢٨).

وفي حالة اللعان الذي يقع بين الزوجين بسبب الاتهام بالزنى رد على بعض الفقهاء الذين يرون امكانية استمرار الزوجية بعد اللعان، رد عليهم اعتماداً على مقاصد النكاح التي يتعذر تحقيقها بعد كل الذي وقع، قال «وذلك ان الزوجية مبناها على المودة والرحمة. وهؤلاء (يعني المتلاعنين) قد عدموا ذلك كل العدم .ولا اقل من ان تكون عقوبتهما الفرقة. وبالجملة فالقبح الذي بينهما غاية القبح»(٢٩).

ويظهر اثر المقصد في تكييف الحكم الشرعي، في حديث النهي عن تلقي الركبان (اي اصحاب السلع) قبل دخولهم الاسواق. فعلى القول بأن مقصود النهي حماية اهل الاسواق حتى لا يتفرد المتلقي بالرخص دونهم، تترتب لاحكام وتطبيقات معينة، وعلى القول بان مقصوده حماية البائع الذي لا يعرف ثمن السوق من غبن المتلقي الذي يتصيد البائعين خارج السوق، تترتب احكام وتطبيقات اخرى. قال ابو الوليد «فرأى مالك ان المقصود بذلك اهل الاسواق لئلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون اهل الاسواق، ورأى انه لا يجوز ان يشتري احد سلعة حتى تدخل السوق... واما الشافعي فقال ان المقصود بالنهي انما هو لاجل البائع يغبنه المتلقي، لان البائع يجهل سعر البلد...»(٣٠).

اعتبار المآلات

ومن صور تكييف الاحكام مع مقاصدها النظر في المآلات وتوجيه الاحكام تبعاً لذلك، وهذا وجه آخر من وجوه المنحى المقاصدي التي نبه عليها وعلى امثلتها ابو الوليد

ابن رشد. حيث ان الحكم أو الفعل المحكوم فيه قد يكون له في مآله من النتائج والتطورات ما ليس له في حاله عند الاجتهاد له وتقرير حكمه. فاذا ثبت أو ترجح حصول فارق مؤثر بين الحال والمآل، وجب النظر في هذا المآل وأخذه بعين الاعتبار في تقرير الحكم وفي تنفيذه.

ومن الامثلة الواردة عند ابن رشد في هذا الباب بعض الحالات التطبيقية للعقوبات. ومنها تنفيذ حكم القصاص في الجراح على المعتدي: هل يقتص منه فوراً ام ينتظر الى حين شفاء الجرح؟ قال ابن رشد: «فعند مالك انه لا يستفاد من جرح إلّا بعد اندماله. وعند الشافعي على الفور، فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى ان يعتبر ما يؤول اليه امر الجرح، مخافة ان يفضي الى اتلاف النفس»[٣١].

قلت: فالشافعي نظر الى الحال، ومالك نظر الى المآل. والمآل هنا منظور اليه لفائدة المجنى عليه. ولكن قد ينظر اليه لفائدة الجاني ايضاً. من ذلك ان جمهور الفقهاء يرون ـ كما يذكر ابن رشد ـ ان لا يقام الحد في الحر الشديد ولا في البرد الشديد، خلافاً لبعض الفقهاء. قال ابو الوليد في تفسير موقف الجمهور وخلاف من خالفهم: «وسبب الخلاف معارضة الظواهر للمفهوم من الحد، وهو ان يقام حيث لا يغلب على ظن المقيم له فوات نفس المحدود، فمن نظر الى الامر باقامة الحدود مطلقاً من غير استثناء قال: يحد المريض، ومن نظر إلى المفهوم من الحد قال: لا يحد المريض حتى يبرأ، وكذلك الامر في شدة الحر والبرد»[٣٢].

القياس المقاصدي

واعني به ذلك القياس الذي ينبني على النظر الى مقاصد الاحكام ومقاصد الشريعة عامة واستحضارها وتحكيمها، بحيث ينبني الحكم الاجتهادي على اتباع تلك المقاصد وتحقيقها. فالقياس هنا لا يتقيد بالشروط الشكلية من المشابهات الصورية، والعلل الظاهرة المنضبطة ،والامارات المقترنة، بل يتجه رأساً الى المقصد، والى المصلحة التي راعتها الشريعة وبنت عليها احكامها، فيعتبر بها ويقيس بها ويقرر من الاحكام ما يضمن رعايتها وتحقيقها فيما يطرأ ويجد من احداث واحوال.

وهذا اللون من القياس، يقع على مستويين: مستوى خاص، ومستوى عام. والاول هو

القياس على مسائل محددة. والثاني هو القياس على اصول كثيرة لا تنحصر. وهذ هو الذي يسميه ابن رشد «القياس المرسل» ويكثر من ذكره والتنبيه عليه.

اما القياس الاول فلم يميزه باسم خاص. ومن امثلته التي وردت وتكررت عند ابن رشد مسألة القياس على الرخص، كما في حالة المريض الذي يشق عليه اداء الصلوات كلها في اوقاتها، هل يرخص له بالجمع المرخص به للمسافر؟ قال ابن رشد: «فان مالكاً اباحه له، ومنع ذلك الشافعي. والسبب في اختلافهم هو الاختلاف في تعدي علة الجمع في السفر، اعني المشقة. فمن طرد العلة رأى ان هذا من باب الاولى والاحرى. وذلك ان المشقة على المريض في افراد الصلوات اشد منها على المسافر. ومن لم يعد هذه العلة وجعلها ـ كما يقولون ـ قاصرة، اي خاصة بذلك الحكم دون غيره لم يجز ذلك»[٣٣].

ومن هذا القبيل ايضاً مسألة المساقاة التي وردت الرخصة بها في السنة النبوية، حيث عمل بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع يهود خيبر، فاتفق معهم على رعاية النخل ولهم نصف ثمارها. وهذه رخصة على خلاف الاصل. فذهب بعض الفقهاء الى قصرها على النخيل، أو النخيل والكرم، فلا يقاس عليها ولا يتوسع فيها. وقال مالك بجوازها في كل اصل ثابت كالرمان والتين والزيتون وما اشبه ذلك، من غير ضرورة، وكذا في الاصول غير الثابتة كالمقاثي والبطيخ والزرع.

قال القاضي في بيان سبب هذا الاختلاف: «فعمدة من قصره على النخل انها رخصة، فوجب ان لا يتعدى الى ما لم تثبت فيه السنة. اما مالك فرأى انها رخصة ينقدح فيها سبب عام، فوجب تعدية ذلك الى الغير. وقد يقاس على الرخص عند قوم إذا فهم هنالك اسباب اعم من الاشياء التي علقت الرخص بالنص فيها»[٣٤].

ومن امثلة القياس المقاصدي الخاص، مسألة الوصية وكونها لا تتجاوز ثلث التركة كما ورد في حديث سعد بن ابي وقاص حين استأذن النبي صلى الله وعليه وآله وسلم في ان يتصدق (على سبيل الوصية) بثلثي ماله، أو بنصف ماله، أو بثلث ماله، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: الثلث والثلث كثير، انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس»[٣٥].

فبعض الفقهاء جعلوا هذا التحديد عاماً في جميع الحالات، اعني سواء كان للموصي وارث أو لم يكن. وبعضهم التفتوا الى المقصد من التحديد، وهو مشار اليه في الحديث،

فأجازوا الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له. قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: هل هذا الحكم خاص بالعلة التي علله بها الشارع ام ليس بخاص وهو ان لا يترك ورثته عالة يتكففون الناس ـ كما قال عليه الصلاة والسلام ـ «انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس» فمن جعل هذاالسبب خاصاً وجب ان يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة. ومن جعل الحكم عبادة وان كان قد علل بعلة، أو جعل المسلمين في هذا المعنى بمنزلة الورثة، قال: لا تجوز الوصية باطلاق باكثر من الثلث»[٣٦].

ومن امثلة هذا القياس المقاصدي الخاص ايضاً، النهي الوارد في الحديث الشريف: لا يقض القاضي حين يقضي وهو غضبان «قال ابو الوليد: «ومثل هذا عند مالك: ان يكون عطشان أو جائعاً، أو خائفاً، أو غير ذلك من العوارض التي تعوقه عن الفهم»[٣٧]. ومنه ايضاً ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة واصحابه من اثبات حق الشفعة للجار على غرار ثبوتها للشريك، فمن جملة ما اورده ابن رشد من ادلتهم في ذلك: «لما كانت الشفعة انما المقصود منها دفع الضرر الداخل من الشركة، وكان هذا المعنى موجوداً في الجار، وجب ان يلحق به»[٣٨].

اما المستوى الثاني من القياس المقاصدي فهو الذي يسمى ـ كما اسلفت ـ «القياس المرسل»، وهو قياس لا يستند الى اصل واحد ومثال معين من الشرع يقاس عليه ويهتدى به. بل هو القياس والاهتداء بالتوجهات العامة والمقاصد العامة للشريعة، لتقرير ما يحققها ويخدمها من الاحكام الاجتهادية. والقياس بهذا المعنى ليس سوى اصل المصلحة المرسلة، أو اصل الاستصلاح، كما سماه الامام الغزالي.

وقد بث ابن رشد كلمات متفرقة عن مفهوم هذا القياس المرسل، وردت تعليقاً منه على بعض الاجتهادات الفقهية المنبنية عليه. منها قوله: «وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له اصل معين يستند اليه»[٣٩].

وقال في موضع آخر: «ومثل هذا يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لم يستند الى اصل منصوص عليه في الشرع إلّا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وان لم تستند الى اصول منصوص عليها»[٤٠].

فهو إذن لا يستند الى اصل معين منصوص، بل يستند الى ما هو اعم واقوى، يستند الى المصلحة الشرعية العامة التي روعيت وثبتت في نصوص عامة وخاصة غير منحصرة.

فهو «قياس اجمالي» كما وصفه الدكتور حسن الترابي[٤١]، في مقابل القياس التفصيلي، أو القياس الجزئي. فهو ـ حسب الترابي ايضاً ـ «فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب معنى اتجاهات سيرة الشريعة الاولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة»[٤٢].

اما امثلته عند ابن رشد فمنها القول في حكم النكاح، هل هو شيء واجب على المكلفين، ام هو مندوب ام هو مجرد مباح متروك لخيرة المكلف، ان شاء فعله وان شاء تركه؟

حكى ابن رشد قول الجمهور بالندب، وقول الظاهرية بالوجوب، وقول المالكية الذي يجعل حكمه يختلف من حال الى حال، فقد يكون في حق بعض الناس واجباً، وفي حق آخرين مندوباً، وفي آخرين مباحاً، بحسب حالة كل واحد وقدرته ومدى تعرضه للفتنة والعنت، ثم وضح مستند هذا التوجه الاخير بقوله: «فاما من قال انه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب، وفي حق بعضهم مباح، فهو التفات الى المصلحة .وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل»[٤٣].

ومنها مسألة الزوج المفقود الذي لا يعرف له اثر ولا خبر، وقد يكون فقد في حرب، أو في فتنة داخلية، أو لغير ذلك من الاسباب المعروفة أو غير المعروفة... هذا الزوج هل تنتظره زوجته ابدا؟ هل تنتظره مدة معينة، سنة أو سنوات؟ هل تطلق عليه إذا طلبت؟ وفي اي حالة وباي شروط؟

كل هذه الحالات والتساؤلات لها عند الفقهاء اجتهادات وتقديرات متفاوتة، ليست هي التي تعنينا بقدر ما يعنينا كونها جميعا لا تستند الى نص شرعي خاص، وانما سندها هو تقرير المصالح والمفاسد والموازنة والترجيح بينها. وفي هذا يقول ابن رشد: «وهذه الاقاويل كلها معناها على تجويز النظر بحسب الاصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل.[٤٤]»

والعمل بهذا القياس المرسل يصل احياناً الى حد تخصيص احكام عامة منصوصة، وهو الامر الذي نجده خاصة عند المالكية. ومن امثلة هذا التخصيص المصلحي التي اوردها ابن رشد مسألة تغريب الزناة بعد جلدهم كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم

«البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، فذهب مالك الى ان التغريب على الرجل دون المرأة. وهذا تخصيص لعموم النص. قال ابو الوليد: «ومن خصص المرأة من هذا العموم، فانه خصصه بالقياس، لانه رأى ان المرأة تعرّض بالغربة لاكثر من الزنا. وهذا من القياس المرسل، اعني المصلحي، الذي كثيرا ما يقول به مالك»[٤٥].

ومن هذا الباب ايضا مسألة تضمين الصناع، فان عدداً من الفقهاء السلف والخلف قالوا بتضمين الصناع ما هلك بايدهم من امتعة المستصنعين، وهذا خلاف القاعدة العامة بعدم تضمين المؤتمنين. قال القاضي: «ومن ضمنه (اي الصانع فلا دليل له الا النظر الى المصلحة وسد الذريعة...»[٤٦].

والقياس المرسل كما يكون لجلب المصالح ورعايتها، فانه يكون لدفع المضار والمفاسد. مثال ذلك الشريكان إذا تنازعا وتشاحا في شيء مشترك بينهما مما لا يمكن قسمته كالالة والبئر. فاذا اراد احدهما البيع لاخذ حصته وامتنع الآخر، هل يجبر الممتنع على البيع؟ قال ابن رشد «قال مالك واصحابه: يجبر على ذلك، وقال اهل الظاهر: لا يجبر، لأن الاصول تقتضي ان لا يخرج ملك احد من يده إلّا بدليل من كتاب أو سنة اواجماع. وحجة مالك ان في ترك الاجبار ضررا وهذا من باب القياس المرسل»[٤٧].

ومن هذاالقبيل ايضاً القصاص في القتل إذا ارتكبه جماعة فقتلوا واحداً، هل نقف عند ظاهر النص ﴿ان النفس بالنفس﴾ أم ان القصاص يجرى على جميع القتلة؟ ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف الى قتل الجماعة بالواحد خلافاً لاهل الظاهر. قال ابن رشد «فعمدة من قتل بالواحد الجماعة: النظر الى المصلحة»[٤٨].

وشبيه بهذه المسألة مسألة الاشتراك في القتل بين من يجب عليه القصاص ومن لا يجب (كالمكلف مع غير المكلف، والعامد مع المخطئ...) فذهب ابو حنيفة الى سقوط القصاص عليهما معاً، وعليهما الدية، من باب اسقاط الحدود بالشبهات. وقال مالك والشافعي: على الاول القصاص، وعلى الآخر نصف الدية. قال ابن رشد: «وعمدة الفريق الثاني: النظر الى المصلحة التي تقتضي التغليظ لحوطة الدماء[٤٩].

بقي ان اقف قليلاً عند هذا القياس المرسل من حيث القائلون به والمنكرون له فما هو معروف ومشتهر ان الامام مالكاً يقول به ويعمل به، وايضاً يكثر الاعتماد عليه. وهذا امر ربما قد اتضح بدرجة كافية فيما تقدم من امثلة. وهو ما صرح به ابن رشد مراراً. ومفهوم

ذلك ان ائمة وفقهاء آخرين يعملون به ايضاً، لكن دون مالك واصحابه. ولذلك استغربت حين وجدت ابا الوليد يقول عن القياس المرسل: «وقد قلنا في غير ما موضع: انه ليس يقول به احد من فقهاء الامصار إلّا مالك»[٥٠]. مع اننا قدمنا قبل قليل ما حكاه عن جمهور الفقهاء من الاخذ بالقياس المرسل في مسألة قتل الجماعة بالواحد.

وحسبنا في رد قوله هذا الذي جعل فيه العمل بالقياس المرسل خاصاً بالامام مالك وحده من دون سائر علماء الامصار، ما ذكره هو نفسه في مسألة المدين المدعي للافلاس قال ابن رشد: «ولكنهم (اي الفقهاء) مجمعون على ان المدين إذا ادعى الفلس ولم يعلم صدقه، انه يحبس حتى يتبين صدقه أو يقر له بذلك صاحب الدين، فاذا كان ذلك خلي سبيله...».

ويضيف ابن رشد: «وانما صار الكل الى القول بالحبس في الدين، وان كان لم يأت في ذلك اثر صحيح، لان ذلك امر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض. وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل»[٥١].

انتهى كلامه، وهو غني عن التعليق، غير اني انبه الى ان القول بتفرد مالك بتحكيم المصلحة وبناء الاحكام عليها تردد على لسان عدد من العلماء الذين جعلوا هذاالاصل من خصوصيات مالك واصحابه. والحق ان هذا التفرد المزعوم غير مسلم وغير صحيح عند المحققين. قال الامام شهاب الدين القرافي: «ينقل عن مذهبنا ان من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، اما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها. واماالمصلحة المرسلة، فغيرنا يصرح بانكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون انفسهم عند الفوارق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة. وهذا هو المصلحة المرسلة»[٥٢].

فبقي ان خصوصية مالك واصحابه لا تكمن في التفرد باصل القياس المرسل، وانما في كثرة استعماله والريادة فيه.

المقاصد العامة للشريعة

القياس المقاصدي، والقياس المرسل منه خاصة، يحتاج الى دراية عامة واسعة

بمقاصد الشريعة، لانه منها يستمد وبها يسترشد. بل ان الاجتهاد عموماً لا يمكن ان يكون قويما وسديداً بدون خبرة ودراية بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً. وكما قال شيخ المقاصد ابو اسحاق الشاطبي: «انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: احدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها...»[٥٣].

وفقيهنا ابو الوليد بن رشد، وان كان كتابه المعتمد في هذه الدراسة انما هو كتاب فقه واحكام فقهية جزئية، فقد نثر فيه ـ كما في غيره ـ اشارات واضاءات عن المقاصد والاسس العامة للشريعة الاسلامية. ومن اهم ذلك ما اورده في خاتمة كتاب (بداية المجتهد)، حيث لخص مقاصد الاعمال الشرعية العملية في كون مقصودها الاساسي هو تحقيق الفضائل النفسانية[٥٤] التي ترمي الى جعل المكلف قائما بشكر من يجب شكره وتعظيم من يجب تعظيمه، مثلما يتجلى ذلك في احكام العبادات، أو ترمي الى جعله متخلقاً بخلق العفة، ويتجلى ذلك في الاحكام الخاصة بالطعام والشراب والنكاح، أو ترمي الى تحقيق العدل في الاموال والابدان، كما في احكام العقوبات والحروب، قال: «لأن هذه كلها يطلب بها العدل»[٥٥]. ثم قال: «ومنها السنن الواردة في جمع الاموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل وكذلك الامر في الصدقات»[٥٦]، وقد جعل النهاية لكتاب (البداية) هذه العبارة التي قال فيها: «والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل»[٥٧].

ومن النصوص الجامعة في باب المقاصد العامة للشريعة الاسلامية ما جاء في كتابه (فصل المقال)، حيث قال رحمه الله: «وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق.

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي.

والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة، وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى «العلم العملي». وهذه تنقسم قسمين: احدهما افعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى «الفقه»، والقسم الثاني افعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى «الزهد» و«علوم الآخرة». والى هذا نحا ابو حامد في كتابه»[٥٨].

وبهذين النصين المتشابهين المتكاملين يلفت القاضي ابو الوليد انتباهنا الى جوانب مهمه جداً من المقاصد العليا للشريعة الاسلامية، واعني بها مقاصدها التربوية والتعليمية والخلقية. وهي مقاصد منصوص عليها أو مشار اليها في نصوص عديدة من الكتاب العزيز والسنةالشريفة، كقوله تعالى: ﴿**هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين**﴾[٥٩]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بعثت لاتمم حسن الاخلاق»[٦٠].

الهوامش

(١) ابن رشد، بداية المجتهد. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل ومكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة، ١٤٠٩ / ١٩٨٩، ج ٢، ص ٦١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٧.

(٥) انظر بحثه (مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالاندلس) ضمن «اعمال ندوة ابن رشد»، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ص ١٥٧.

(٦) الجابري، د. محمد علي، بنية العقل العربي. الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ص ٥٤٤.

(٧) الكلام لحمادي العبيدي في كتابه «ابن رشد وعلوم الشريعة»، ص ١٠٧.

(٨) الغزالي، ابو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي، بغداد، مطبعة الارشاد، ١٩٧١، ص ٢٠٤.

(٩) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٧.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٢.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٢.

(١٧) المولي هو الزوج الذي يحلف على عدم وطء زوجته. وقد امهله الشرع اربعة اشهر، إما يفيء داخلها الى زوجته وإلّا لزمه الطلاق.

(١٨) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق،

ج ٢، ص ١٧٢.

(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٩.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٧.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٤.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٣.

(٤١) الترابي، د. حسن، تجديد اصول الفقه الاسلامي. الخرطوم، دار الفكر، ص ٢٥.

(٤٢) الترابي، تجديد اصول الفقه الاسلامي، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٤٣) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٨٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٢٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٢.

(٥١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢.

(٥٣) الشاطبي، ابي اسخاق، الموافقات. تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج ٤، ص ١٠٥.

(٥٤) ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٥٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥١.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) ابن رشد، فصل المقال، بيروت، دار الشرق، ١٩٦٨، ص ٤٩ـ٥٠، وكتاب ابي حامد الذي يشير اليه، الظاهر انه هو (احياء علوم الدين).

(٥٩) سورة الجمعة، الآية ٢.

(٦٠) ابن انس، الامام مالك، الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، دار احياء الكتب العربية، د.ت، كتاب (حسن الخلق).

معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا

د. عبد الرحمن الكيلاني

رأيت أن أبحث في معالم فقه المقاصد عن الشيخ محمد رشيد رضا، وذلك من خلال ما سجله في سفره العظيم «تفسير المنار»، وفي المجلة القيمة «مجلة المنار» ولا أدعي أن هذه المعالم هي غاية الامر في فقه الشيخ رشيد رضا، بل هي ابرز ما استطعت الوقوف عليه، وهي المعالم الاساسية التي تمكنت من رصدها وتسجيلها، وان زيادة الدراسة ومواصلة البحث في موروث الشيخ العلمي سيرشد بلاريب إلى معالم وابعاد واصول اخرى وقد عملت هذه المعالم ضمن مطالب خمسة:

اولا: جلب المصالح ودرء المفاسد اساس التشريع الاسلامي.

ثانيا: الاصل معقولية الاحكام وادراك معانيها.

ثالثا: ضرورة استحضار مقاصد الشريعة عند النظر في آحاد المسائل.

رابعا: التعارض بين المصلحة العامة والنص.

خامسا: تعقيب على بعض الاجتهادات.

أسأل الله ان يوفقني في عرضها وبيانها لاعطاء تصور عام عن ملامح مقاصد الشريعة في فقه الشيخ محمد رشيد رضا.

أولا: جلب المصالح ودفع المفاسد اساس التشريع الاسلامي

لاينفك الشيخ محمد رشيد رضا عن التنبيه إلى الاساس الذي ابتنيت عليه احكام الشريعة الاسلامية ومقرراتها والمتمثل في اقامة مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم.

ويؤكد الشيخ رشيد رضا على ضرورة استحضار هذا الاصل، عند دراسة الجزئيات والفروع، ذلك انه بمثابة العلة العامة، التي تنتظم الاحكام كلها جزيئها وكليها.

وقد صرح بهذا المعنى باكثر من موقف في كتبه المختلفة وبيّن: «جعل سد ذرائع الفساد

وتقرير المصالح واقامة الحق والعدل اصلا من اصول الاحكام الاجتهادية ذلك ان الله تعالى علل به شرعة القتال ومنته على نبيه دواد وجنده بالنصر على عدوهم، وما ترتب عليه من ايتائه الحكم والنبوة، إذ قال: ﴿**فهزموهم باذن الله وقتل دواد جالوت واتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين**﴾[١]، وفي معناه: تعليل الاذن في القتال اول مرة بآيات سورة الحج ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا**﴾[٢].

والشيخ رشيد رضا دائم الاستدلال على هذا المعنى العام من خلال معاني آي القرآن نفسها، ليشعر بذلك إلى اقامة الشريعة على اساس جلب المصالح هو مبدأ شرعي ومنهج قراني، وحقيقة ثابتة لا تقبل النقص أو الاهدار.

ثم انه كان حريصاً كل الحرص على الاشارة والتنبيه إلى المعاني المقصدية[٣]، التي تختزنها الآية القرآنية، من ذلك مثلا تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم**﴾[٤]، حيث قال بعد نقله لكلام الشيخ محمد عبده في تفسير الآية: ان هذه الآية مقررة لقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح التي هي اعظم قواعد الشريعة ومبينة ان الخير لا يكون طريقا ووسيلة إلى الشر»[٥].

ونلحظ في تقرير الشيخ رشيد رضا لهذا الاصل وكثرة تأييده له بالشواهد القرآنية، شدة تأثره بالائمة الاعلام الذين اعتنوا بهذا الاصل واعتبروه قطب رحا التشريع، من مثل الامام العز بن عبد السلام الذي قال: «ان التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم واخرتهم»[٦].

ومثل ما قاله الامام الشاطبي: «ان وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد في العاجل والاجل معا»[٧]، وبذلك يظهر ان تقرر هذا الاصل عند الشيخ رشيد رضا هو نتيجة بدهية لاطلاعه على ما قدمه السابقون في هذا المضمار وهو آية تأثره بالائمة الاعلام الذين مهدوا لعلم المقاصد، ووضعوا اصوله وضوابطه.

ثانيا: الاصل معقولية الاحكام وادراك معانيها العامة والخاصة

الدارس لتفسير المنار يجد ان مؤلفه كثير الوقوف عند المصالح المعقولة التي تكمن وراء تشريع الاحكام الجزئية، مظهراً ما للحكم الجزئي من حكمة خاصة تفضي انتهاء إلى

تحقيق مصلحة الانسان.

وهذا ظاهر في العديد من المواقع منها:

اشاراته إلى الحكمة من تحريم نكاح بعض النساء كالام، والاخت، والعمة والخالة، إذ يقول: في حكمة تحريم نكاحه الام: اليس من الجناية على الفطرة ان يزاحم هذا الحب العظيم بين الوالدين والاولاد، حب الاستمتاع والشهوة فيزحمه ويفسده، وهو خير ما في الحياة، ولاجل هذا كان نكاح الامهات وهو الاشد المقدم في الآية[٨]؟

ومثل هذا الربط بين الحكم من جهة وبين الحكمة من جهة اخرى يلحظ في بيانه رحمه الله للمعنى المعقول من تحريم بعض المطعومات: كالميتة، والدم، ولحم الخنزير.

إذ يقول: «وحكمة تحريم ما مات حتف انفه انه يكون في الغالب ضاراً، لانه لابد ان يكون قد مات بمرض أو ضعف أو نسمة خفية مما يسمى الآن بالمكروب انحلت به قواه... إلى قوله: ولانه مما تعافه الطباع السليمة وتستقذره وتعدُّه خبثاً»[٩].

وقوله: «وحرمة تحريم الدم: الضرر والاستقذار»[١٠] «وقد يكون في الدم جراثيم بعض الامراض المعدية، وهي تكون اكثر ما تكون في اللحم»[١١]، «وحكمة تحريم لحم الخنزير ما فيه من الضرر وكونه مما يستقذر ايضا»[١٢].

«وما اهل لغير الله: وحكمة تحريم هذا انه من عبادة غير الله تعالى، فالاكل منه مشاركة لاهله، ومشايعة لهم عليه، وهذا مما يجب انكاره لا اقراره».

إلى غير ذلك من الامثلة[١٣] التي يظهر الشيخ من خلالها معقولية الشريعة الاسلامية وارتباطها بقانون الغاية، وبعدها عن العبثية والتحكم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿افحسبتم انما خلقناكم عبثا﴾ وقوله ﴿أيحسب الانسان ان يترك سدى﴾.

ثالثا: ضرورة تبيّن مقاصد الشريعة عند النظر في حكم النوازل والمستجدات

لقد ادرك الشيخ رشيد رضا أهمية استصحاب الكليات التشريعية عند النظر في المسائل والوقائع العملية، ووعى ضرورة الاحاطة بمقاصد الشريعة كشرط من شروط الاجتهاد ونجده في فقهه يجمع بين النظر الجزئي للمسألة وبين الاصل الكلي الذي ينبغي عدم تفويته أو اغفاله، ومنتبها إلى اهمية تبين مقاصد الشريعة للارشاد إلى الحكم الشرعي المناسب للحكم تماما كما قال الامام الجويني: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الاوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[١٤].

وقد اخترت مسألتين تظهران استرشاد الشيخ بمقاصد الشريعة لبيان الحكم الشرعي المناسب للواقعة:

الاولى: حكم استعمال «السبيرتو»: ذهب بعض المعاصرين إلى حرمة استعمال مادة «السبيرتو» كونها مادة مسكرة، حيث ان كل مسكر خمر، وكل خمر نجس، وقرروا بناء عليه ان هذه المادة إذا اصابت ثوبا نجسته، وإذا دخلت في تركيب مادة حكمت بنجاستها، وعليه فان مواد الطلاء نجسة لدخول المادة المسكرة في صميم تركيبها[١٥].

وكان للشيخ اجتهاد مخالف استند فيه إلى جملة من الادلة منها:

١ ـ ان الخمر هو الشراب المسكر والسبيرتو لم يثبت كونه شرابا، ولو ثبت لسميناه خمرا[١٦]، اي انه التفت إلى حقيقة الخمر وغايته وهو تناوله وشربه، ولما كانت مادة السبيرتو غير معدة للشرب اصلا، فقد فقدت شرط الخمرية، ولا يعني ذلك ان شرب هذه المادة مباح، بل هو باق على اصل الحرمة، لكن لا من جهة كونه خمرا، وانما من جهة كونه مسكرا، وإذا لم تثبت حرمته لم تثبت نجاسته.

٢ ـ ان استعمال مثل هذه المادة قد اصبح في ايامنا من قبيل الضروريات، أو الحاجيات على اقل تقدير، وإذا يجب الاذن باستعمالها على فرض صحة كونها خمرا، وذلك استثناء من الاصل العام نظرا للضرورة والحاجة.

اما وجه الضرورة في ذلك: «ان تطهير الايدي والآلات من السموم والمكروبات الضارة قطعا لا ظنا قد يكون بالسبيرتو، والصيادلة يؤيدون الاطباء بجزمهم بان كثيرا من الادوية التي يصنعونها لا يمكن تحضيرها الا بالسبيرتو، فهو إذا ضروري في بعض الاشياء.

وحاجة في بعض آخر، كدخولها في العديد من الصناعات فلو حكم بترك كل ما يدخل فيه السبيرتو لوقع الناس في حرج عظيم وتعطلت اعمال ذات منافع عظيمة»[١٧].

فانظر كيف درس المسألة على وفق ما يمليه واقع الناس من حاجة اليها، ورد الامر إلى فقه الضروريات والحاجيات، ثم ربطه برفع الحرج الذي يعتبر من اعظم مقاصد التشريع الاسلامي، وبين مآل القول بمنع استعمال هذه المادة من حيث ايقاع الناس بالمشقة والضيق التي تنأى الشريعة الاسلامية عن ايقاع العباد بها.

ولذا نجده يقول «اوليس من الغلو والعسر وقلب الحقائق ان تحرم على اهله منافع كثيرة

في طيبهم وطبهم وجراحتهم، وصيدلتهم، وصناعاتهم بحشرها كلها في تحريم السكر وشرب الخمر، وهي ليست منه مقصدا ولا وسيلة؟»[١٨].

المسألة الثانية: مدى افطار الصائم باستعماله للابر الطبية:

بحث الشيخ رشيد رضا هذه المسألة مسترشدا بحكمة الصيام وغايته المتمثلة في تقوية الارادة، واكتساب ملكة التقوى، تدريب المسلم على أن يكون منتصراً على النفس الامارة بالسوء، ونظر بعد ذلك في مدى تفويت هذه الحكمة في حال استعمال الصائم للابر الطبية، فقال: «ان الصيام معروف، والغرض منه معروف، ومفسداته معروفة، وكل ما يستحدثه الناس ما ينافيه ويكون كالطعام والشراب في ازالة الجوع والظمأ فحكمه حكمها. وليس منه فيما ارى ما يكون من الحقن تحت الجلد لتقوية المريض على مرضه أو ضعفه، إذا لم تكن هذه التقوية كالتغذية والري، فان كانت مزيلة للجوع والظمأ كالطعام والشراب فالقول بفسادها وجه ظاهر»[١٩].

وعلى ذلك فان الشيخ رشيد رضا قد التفت إلى حقيقة الصيام وغايته وقدر ان هذه الحقن ليس اكلا ولا شربا ولا وقاعا لا في حقيقته ولا في صورته، وانه لا ينافي حكمة الصيام وغايته ولذا يتابع توجيهه بالقول: «فهو لا ينافي حقيقة الصيام ولا حكمته، والغرض من فرضه هو الامساك عن هذه الشهوات تعبدا واحتسابا لوجه الله تعالى، وما يترتب عليه من تربية الارادة واكتساب ملكة التقوى المشار اليها في تعليل فرض الصيام في قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾[٢٠].

ورحم الله الامام الشاطبي وقد بين المنهج الفقهي القويم الذي يجب ان يضطلع به المجتهد فقال: «فمحال ان تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن اخذ بنص جزئي معرضا عن كليه فقد اخطأ، فكذلك من اخذ بالكلي معرضا عن جزئيه»[٢١].

وهذا المنهج هو ما اتقنه الشيخ رشيد رضا، ولذا كان فقهه معتبرا للمقاصد والغايات والكليات ايما اعتبار.

رابعا: التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص

يرى الشيخ رشيد رضا جواز تخصص النص بالمصلحة العامة عند التعارض، ويؤيد رأيه هذا بان مراعاة المصلحة وضرورة اعتبارها امر قد شهدت له نصوص الشريعة

الاسلامية، فاذا وقع التعارض بين النص من جهه وبين المصلحة من جهة اخرى فالامر راجع في منتهاه إلى التعارض بين النصوص انفسها لان مراعاة المصلحة مؤيدة بالنصوص(٢٢).

ويشير الشيخ الى اهمية هذه المسألة، وضرورة اشباعها دراسة وبحثا، كونها مما يتوقف عليه حياة الشريعة(٢٣).

ولا ريب ان مقصوده بالمصلحة الشرعية: المتفقة مع مقاصد الشريعة الاسلامية، وان مراده من النص: النص غير القطعي في دلالته أو في ثبوته.

ففي مثل هذه الحالة يتصور التعارض من النص والمصلحة، اما إذا كان النص قطعيا في دلالته وثبوته، فلا يتصور اصلاً ان تعارضه مصلحة تقتضي خلافه: «لان معيار المصلحة هو النظر الشرعي، فما يخال مصلحة بالنظر البشري المحدود، وهو معارض لنص قطعي محكم فهو مفسدة في نظر الشرع من وجوه اخرى راجحة، فلا شك في لزوم العمل بالنص، دون هذه المصلحة التي ظهر انها موهوبة؛ بمجرد معارضتها للنص القطعي»(٢٤)، وتقديم المصلحة على النص الظني لا يكون من باب الافتئات على الشرع أو الغاء النص العام واطراحه، وانما من باب التخصيص له، والاستثناء لبعض مشتملاته. فإذا كان تطبيق النص الظني على بعض الافراد والوقائع مؤد إلى الحاق المفسدة الغالبة، وايقاع المضرة الراجحة، فان هذا دليل على ان الشارع لا يقصد تطبيق النص على تلك الواقعة، وذلك لما عهد من سنن الشارع ان احكامه مناطة بتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

وتعرف هذه المسألة عند الاصوليين باسم «تخصيص النص بالمصلحة» وهي شديدة اللصوق بمبحث الاستحسان الذي يعتبر احد مصادر التشريع الاسلامي.

ولقد اشار الامام الشاطبي إلى جواز تخصيص النص الظني بالمصلحة في معرض بيانه لانواع الاستحسان: «والخامس ترك الدليل لمصلحة كما في تضمين الاجير المشترك، فان مذهب مالك في هذه وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حجال الطعام على رأي مالك، فانه خاص، ولا حق عنده بالصناع، فان قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم، إلّا انهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمن فان الامراء مؤتمنون بالدليل، لا بالبراءة الاصيلة، فصار تضمينهم تحت معنى الاستحسان بذلك النظر»(٢٥).

ونجد ان المعنى الذي اشار اليه الشيخ رشيد رضا في اشارته إلى مسوّغ تخصيص النص بالمصلحة، قد ارشد اليه الشاطبي من قبل، حيث اشار إلى ان المصلحة قد قدمت كونها مما قد تكاثرت نصوص الشريعة على اعتبارها.

وعبارة الشاطبي: «ان كل اصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من ادلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع اليه اذا كان ذلك الاصل قد صار بمجموع ادلته مقطوعاً به ويدخل في هذا الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فانه وان لم يشهد للفرع اصل معين فقد شهد له اصل كلي والاصل الكلي إذا صار قطعياً، قد يساوي الاصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الاصل المعين وضعفه[٢٦]، هذا وان الدارس لمناهج الفقهاء في استنباط الاحكام يجد ان تخصيص النص الظني بالمصلحة هو امر معتبر نظرياً وواقع عملياً، ولذا صرح الامام الغزالي في بيانه لحكم قتل الزنديق: «فهذا لو قضينا به، فحاصله استعجال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره احد»[٢٧]. على ان الشيخ رشيد رضا قد اعمل قاعدة جواز تخصيص المصلحة في بعض المسائل من مثل:

نكاح الكتابيات :حيث وضح ان نكاح الكتابيات وان كان في اصله مشروعاً وفق ما ترشد اليه ظاهر النصوص في قوله تعالى: ﴿**والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم**﴾ غير ان هذا النص العام لا يشمل الزواج من الكتابيات إذ ادى إلى مآل ممنوع كان يخشى على الذرية والاولاد من خطر التهويد، أو التنصير، أو افساد العقيدة، وتلويث الفكر فيستثني حينئذ من النص العام تلك الزيجات التي فيها خطر على ذرية المسلم وعقبه.

ويبين الشيخ رشيد رضا هذا المعنى بقوله: «ونحن نعتقد ـ اي زواج الكتابيات ـ جائز بالنص، وانه لا يحرم إلّا لسبب آخر، يدخل في باب سد الذرائع، كأن يستلزم شيئاً من المفاسد المحرمة، واشدهاان يتبع الاولادكلهم أو بعضهم الام في دينها اما بحكم قوانين تلك البلاد، واما لكون المرأة ارقى من زوجها علماً وعقلاً وتأثيراً، بحيث تغلبه على اولاده فتربيهم على دينها وتعلمهم عقائده وعباداته فيشبون عليه»[٢٨].

وسند التخصيص كما ترى، المصلحة، حيث ان الزواج من الكتابية في هذه الاحوال التي اشار إلى بعضها الشيخ، ستكون مفضية إلى مفسدة اعظم من مصلحة الاصل التي ابتغى الشارع تحقيقها، فيستثنى ويخصص من ذلك العموم، حفاظاً على اصل المصلحة

الذي قامت عليه احكام الشريعة.

ولا يقال: إن في هذا افتتاناً على التشريع واهداراً للنصوص، ذلك أن التخصيص بالمصلحة هو بيان ان الوقائع المستثناة ليست داخلة اصلاً في عموم الحكم، فتكون المصلحة مظهرة للوقائع التي اراد الشارع دخولها، وليست ملغية أو ناسخة لارادة الشارع الاولى.

خامساً: تعقيب على بعض اجتهادات الشيخ محمد رشيد رضا

رغم عمق الشيخ محمد رشيد رضا في فهم مقاصد الشريعة وتشربه لما اصّله السابقون من قواعد واصول في علم مقاصد الشريعة، فانه قد ذهب في بعض اجتهاداته إلى رأي قد ينبو عن مقصد الشارع وحكمته المرجوة، من ذلك مثلاً:

رأيه بجواز تناول اكل الحيوان إذا كان قتله بالصعقة الكهربائية، وسند رأيه هذا بقوله: «وقد تأملنا مجموع ما ورد في التذكية ففقهنا ان غرض الشارع منها اتقاء تعذيب الحيوان بقدر الاستطاعة فاجاز ما انهر الدم..».

إلى ان قال: «واني لاعتقد ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لو اطلع على طريقة للتذكية اسهل على الحيوان ولا ضرر فيها، كالتذكية بالكهرباء، ان صح فيها هذا الوصف، يفضلها على الذبح، لان قاعدة الشريعة انه لا يحرم على الناس، إلّا ما فيه ضرر لانفسهم أو غيرهم من الاحياء»[٢٩].

ان هذا الاجتهاد وان كان بادئ الرأي قد يظهر مستنداً ومؤيداً بمقصد الشارع وحكمة التشريع، إلّا انه عند التحقيق مخالف ومجاف للمقصد الشرعي من الذبح وحكمة التشريع من التذكية، بيان ذلك :

١ ـ ان الشرع قد رسم طريقاً للذبح الشرعي، اشار اليه رب العالمين بقوله: ﴿إلّا ما ذكيتم﴾ اي ذبحتم[٣٠]، واكد في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بقوله: «ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل»[٣١]، وبهذا يظهر ان مقصد الشارع انهار الدم لحلية اكل المطعوم، وانه ليس المقصود مجرد ازهاق الروح كيفما اتفق، ولا المقصود البعد عن تعذيب الحيوان وان كان من مقاصده.

وهذا المقصد الشرعي المتمثل في انهار الدم لا يتأتى إلّا بفصل الدم النجس الخبيث المحرم عن اللحم الطيب الطاهر، والصعق لا ينتهي بالحيوان المصعوق إلى هذه

النتيجة.

فمقصود الشارع «التذكية» وهي الذبح في موضع مخصوص على صفة مخصوصة، ويقطع عدد من العروق ليتم انهار دم الحيوان، وليس شيء من هذه المعاني متحققاً في الصعق الكهربائي، إلّا الاجهاز على الروح، ومعلوم من النصوص المتقدمة ان المقصود ليس الازهاق فحسب، وانما الازهاق على وجه مخصوص[٣٢]. وعلى ذلك فالصعق الكهربائي ليس من التذكية في شيء لفظاً ولا معنى ولا مقصداً شرعياً.

٢ ـ ومما يرد على هذا الاستدلال ايضاً ان الاسترشاد بحكمة التشريع للوصول إلى الحكم الشرعي، منهج له شروطه وضوابطه، وليس اي معنى يلوح للمجتهد يصلح ان يكون مناطاً للحكم تبنى عليه الاحكام، وتتوسع به دائرة الاجتهاد والنظر.

وان من الضوابط الواردة على الحكمة المستفادة من النصوص، ان لا يؤدي المعنى المستنبط إلى الغاء النص وهذا ما صرح به الغزالي، والشاطبي، وابن السبيكي، ووضعوا في ذلك قاعدة مفادها: «لا يجوز اقتناص معنى يؤدي إلى الغاء النص»[٣٣]. وقولهم: «لا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعود عليه بالابطال»[٣٤].

وان القول بالاستغناء عن الذبح المعبر عنه والتذكية بأي وسيلة اخرى تؤدي الغاية نفسها في قتل الحيوان دون تعذيب، سيؤدي إلى الغاء التذكية وعدم الحاجة اليها، وإلى اطراح الوسيلة التي اشترطها الشارع للحكم على المذبوح بطيب اللحم، وجواز الاكل!!!

٣ ـ انه لو كانت الغاية والحكمة من التذكية مجرد عدم تعذيب الحيوان، فلماذا كان تحريم الشارع للميتة، والمتردية، والنطيحة، والموقوذة؟ ومن المعلوم انه لا مناسبة بين تحريم هذه الاصناف، وبين تعذيب الحيوان.

والمعنى المناسب هنا ان التذكية الشرعية هي وحدها التي تطهر الحيوان من الدماء الضارة والنجسة وهي التي تصفي اللحم من اوساخ الدم واقذاره، ولذا كان قوله ﴿إلّا ما ذكيتم﴾.

وان هذا الاستدراك على الشيخ رشيد رضا لا يقدح في مكانته، او علمه، أو عمقه وسعة اطلاعه، فهو قد اجتهد في هذه المسألة وفق ما لاح له من حكمة شرعية في المسألة المعروضة، ولكن هذه الحكمة لم تكن هي المناسبة التي ارادها الشارع في عملية الذبح والتذكية.

الخاتمة

بعد هذه الجوله في معالم فقه المقاصد عند الشيخ رشيد رضا أضع أبرز النتائج والتوصيات التي توصلت اليها بعد البحث:

اولا: ظهر من خلال البحث تأثر الشيخ رشيد رضا بالعلماء السابقين الذين كان لهم جهدهم الكبير في علم مقاصد الشريعة من مثل العز بن عبد السلام، وابن القيم، والشاطبي، إذ استفاد من المعاني التي أصّلوها، وعمل على ابرازها من خلال تأييدها بالشواهد والادلة القرآنية؛ ليشعر انها معان ذات رسوخ تمكنه، لا تقبل معه الظن أو الاحتمال.

ثانياً: أعمل الشيخ رشيد رضا فهمه لمقاصد الشريعة في العديد من المسائل والنوازل، واسترشد بمعاني التشريع وحكمة الشريعة، بغية الوقوف على حكم الله في الوقائع المختلفة.

ثالثاً: أن الدارسين لعلم المقاصد والناظرين في الجهود التي قدمها علماء الامة خدمة لهذا العلم، يجب أن يتوجهوا بالدراسة والنظر لما قدمه الشيخ محمد رشيد رضا، وان يكشفوا عن المخزون المقصدي العظيم المكنون في كتب الشيخ وآثاره العلمية.

وانني لا أدعي استيفاء جميع أطراف الموضوع، وإنما هي معالم وصور وقفت عليها يمكن ان يسترشد بها لتكون نواة لابحاث قادمة ان شاء الله إذ البحث داع إلى زيادة البحث والدراسة لفقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا.

الهوامش

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥١.

(٢) سورة الحج، الآية ٤٠.

(٣) اقصد بالمعاني المقصدية: المعاني التي تتعلق بغايات التشريع ومقاصده الكلية، من مثل: النظر إلى المآل معتبر شرعاً، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وغيرها من المعاني التي التفت اليها الشارع في تشريعه.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٦٣.

(٥) تفسير المنار، ج ٣، ص ٦٤.

(٦) قواعد الاحكام، ج ٢ ص ٦٣.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ج ٢ ص ٦.

(٨) تفسير المنار، ج ٣ ص ٢٩ ـ ٣٢، وانظر ايضاً: الحكمة من تحريم سائر المحرمات.

(٩) تفسير المنار، ج ٦، ص ١٣٤.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٣٥.

(١٣) انظر مثلاً حكمة الوضوء والطهارة، تفسير المنار ج ٦، ص ٢٦٠.

(١٤) الجويني، البرهان، ج ٣، ص ٨.

(١٥) مسألة نجاسة الخمر مسألة اختلافية بين العلماء، فالجمهور على أنها نجسة مغلظة، كالبول والدم والغائط. وبعض الفقهاء كربيعة، والصنعاني، والشوكاني، على ان نجاستها معنوية لا حسية.

انظر عابدين، الحاشية، ج ٥، ص ٢٨٩. النووي، المجموعة، ج ٢، ص ٥٦٤. ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٣١٨.

(١٦) مجلة المنار، المجلد الاول، الجزء الاول، ص ٧٣٤.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق.

(١٩) المرجع السابق، المجلد ٣٠، الجزء ٢، ص ١٠٤.

(٢٠) المرجع السابق.

(٢١) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٨.

(٢٢) المنار: ج ٥، ص ١٢٥.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٢٤) انظر: مصطفى الزرقاء الاستصلاح في الشريعة الاسلامية، ص ٨٩.

(٢٥) الاعتصام، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢٦) الموافقات، ج ١، ص ١٥.

(٢٧) المستصفى، ج ١ ص ٢٩٨، وانتبه في هذا المقام إلى ان لاعمال هذه القاعدة شروطاً واعتبارات مختلفة ليس هذا موطن تفصيلها وبيانها. ارجع إلى تخصيص العام واثره في الاحكام الفقهية، د. علي عباس الحكمي، والمناهج الاصولية، د. محمد فتحي الدريني.

(٢٨) مجلة المنار، مجلد ٢٣، الجزء ٧، ص ٥٠.

(٢٩) تفسير المنار، ج ٦، ص ١٤٤.

(٣٠) انظر: لسان العرب لابن منظور، والنهاية في غريب الحديث، ابن الاثير.

(٣١) فتح الباري، ج ١٢، ص ٤٨.

(٣٢) انظر: الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الاسلامي واصوله، ج ٢، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣٣) الموافقات، ج ١، ص ٢٩٠.

(٣٤) الاشباه والنظائر، السبكي، ص ٢٥٢. وقريباً من هذا المعنى اشار الامام الغزالي في المنخول، ص ١٩٣.

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية*

سرمد الطائي**

يكاد يجمع علماء الاسلام على ان احكام الشرع تستند الى علل وغايات ومقاصد يتوصل الشارع الى استيفائها عبر تلك الاحكام، وقد قرروا ذلك في ابحاثهم الكلامية والفقهية وفيما بعد في اصول الفقه، وحتى الاشاعرة الذين ذهبوا الى ان افعاله سبحانه ليست معللة بالاغراض[1]، فانهم التزموا في الفقه عملياً بتعليل الاحكام وممارسة القياس وتوخي غايات التشريع المختلفة[2]، وقد ركز العدلية معتزلة وامامية على غائية التشريع المستندة الى حكمة الله تعالى وعدله، الامر الذي ظهرت آثاره الجليلة في اصول الفقه الامامي حيث يقررون ان الحكم الشرعي ينشأ عن ادراك الشارع لمصلحة في فعل أو ترك أو وضع (ويعبر متأخروهم عن المصالح بالملاكات) لتتكون تبعاً لذلك ارادة لمورد المصلحة ويشكل كل من ذلك الملاك والارادة حقيقة الحكم الشرعي[3].

ومما هو غني عن البيان حجم الاهمية التي يحظى بها بحث علل ومقاصد الاحكام. ودورها في رفد ممارسة الاستنباط الفقهي بآليات وادوات تكفل لها الارتقاء بتلك الممارسة الى المستوى المطلوب الذي يفي بالحاجة المتزايدة يوماً بعد آخر لابداء الرأي والاجتهاد فيما يرتبط بالموضوعات المتجددة التي يفرزها واقع اليوم الآخذ بالتطور كما

---

* مراجعة لكتاب: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. البصائر للانتاج العلمي، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ ٤٠٧ ص.

** باحث من الحوزة العلمية.

ان لها دوراً في فروع اخرى يعنى بها اصول الفقه كاساليب علاج التعارض بين الادلة، الامر الذي دعا الكثير من فقهاء الاسلام الى العناية بدراسة وبحث علل الاحكام على مستوى المنهج والتطبيق وكانت هناك محاولات جادة عند اتباع المذاهب الاربعة لبلورة تلك العلل ونظمها في هيكل عام يوضح غايات التشريع واهدافها مما بحث تحت عنوان «مقاصد الشريعة» وقد برز ضمن المحاولات التي تمت في هذا المجال كتاب ابي اسحاق الشاطبي (ت / ٧٩٠ هـ) الموسوم بالموافقات حيث سعى فيه لاستلال وجمع الفروع المقاصدية من ابواب اصول الفقه وبنائها كأحد الاركان المستقلة في علم الاصول. وحيث «لم يكن في الفكر الاسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به ان يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها الى التكامل والنضج»[٤] فقد اهملت تجربة الموافقات وانتظرت قرونا طويلة، حتى جاء (الشيخ محمد عبده) لينبه على اهمية محاولة الشاطبي وضرورة العناية بها وتحقيقها وتكميلها حيث قام بتوجيه الانظار اليه أواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، يقول الشيخ عبد الله دراز «كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية[٥]». غير ان ابرز من تلقى وصية عبده كما يظهر هو شيخ الزيتونة وفقيه المالكية في تونس محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ ـ ١٩٧٣) الذي قام بطرح محاولة منهجية مستقلة عن سائر المساعي الاصولية الاخرى تجاوز بها ما صنعه الشاطبي واخرج المقاصد من كونها مبحثاً في اصول الفقه الى علم مستقل قائم بذاته[٦]، وذلك في كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية» الذي صدر عام ١٣٦٦هـ / ١٩٤٦م.

والشيخ ابن عاشور ليس اسماً عادياً في محيط الثقافة الاسلامية بل ان اسمه وجهاده قد ارتباطا ارتباطاً وثيقاً بواحدة من اهم مؤسسات هذه الثقافة وبرمز من رموزها في النصف الاول من القرن العشرين، ألا وهي جامعة الزيتونة. وهو بدون شك ـ كما ينص بعض الباحثين ـ آخر العمالقة الذين عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة قبل ان يتم الاجهاز عليها وطمسها في ظن عهود الاستقلال الموهوم والتحديث المزيف[٧].

وبذلك استحق ابن عاشور وصف الشيخ محمد عبده له بسفير الدعوة الاصلاحية في جامعة الزيتونة[٨]، ولكم وجدت وانا اطالع في ترجمته شبهاً كبيراً بينه وبين المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر، رائد الحركة الاصلاحية في النجف، سيما تحرك بن

عاشور في المدرسة الصادقية بتونس والتي تقترب في الكثير من قسماتها من كلية منتدى النشر التي اسسها المظفر في النجف لولا الاثر الذي تركه الاستعمار الفرنسي على كل من الزيتونة والصادقية[٩].

وقد صدر مشروع الشيخ بن عاشور «مقاصد الشريعة الاسلامية» مؤخراً بحلة جديدة وتحقيق رصين للمتن قام به الباحث التونسي الاستاذ محمد الطاهر الميساوي اضاف اليه عدداً كبيراً من الهوامش والتعليقات التي تولت تخريج الاحاديث وتوثيق الآراء الفقهية التي استشهد بها الشيخ ابن عاشور، كما قدم للكتاب بدراسة مركزة تقع في مائة صفحة احتوت على اشارات مهمة عن شخصية المؤلف وطبيعة مشروعه المقاصدي، ونحاول فيما يأتي ان نعرض لاهم ما انطوت عليه دراسة الاستاذ الميساوي والملامح العامة للنظرية التي طرحها الشيخ بن عاشور[١٠].

الغاية من تنظير بن عاشور للمقاصد

ينص ابن عاشور في بداية كتابه على انه انما قصد من كتابه هذا «املاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الاسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لاثباتها لتكون.. مرجعاً عند اختلاف الانظار.. وتوسلاً الى اقلال الاختلاف بين فقهاء الامصار.. واغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة»[١١].

وواضح من هذا النص ان البحث يهدف الى تحقيق امرين، الاول، تشريع المصالح الطارئة، والثاني: الرجوع بالفقهاء الى وحدة راي أو تقريب حال.. وتتحقق الغاية الثانية عنده بالسعي الى الارتقاء بالظنون الفقهية الى مرحلة القطع أو الاطمئنان وهو ما سنرى المؤلف يؤكد عليه.

طبيعة العلاقة بين اصول الفقه وعلم المقاصد

انتبه ابن عاشور الى انه يمكن لمعترض ان يقول: أليس علم اصول الفقه قد تكفل بالدورين سالفي الذكر وهو العلم الذي حوى قواعد الاستنباط وقنن مسالك تقييم الاراء، وهو العلم الذي انيطت به ملاحقة النوازل وتكييفها وفق احكام الشرع بما يحقق مصالح المسلمين؟ وقد رد ابن عاشور على هذا الاعتراض بانه لاغناء في علم الاصول، إذ ان

معظم مسائله مختلف فيها بين النظار مستمر بينهم الخلاف في الفروع، وذلك لان نفس قواعد الاصول قد انتزعت من الفروع الفقهية باعتبار تأخر تدوينه عن تدوين الفقه، فاذا ما اريد الارتقاء بالنتائج الظنية الى مرحلة القطع والاطمئنان بحيث يرتفع الخلاف أو يقل وجب اجراء تعديلات جذرية على المنهج الاصولي التقليدي نفسه، عبر مراجعة مسائل اصول الفقه واخضاعها لميزان النقد والنظر، وتنقيتها مما اختلط بهامن عناصر غريبة ثم اعادة ذوبها في بوتقة التدوين.. لتؤدي بذلك الى تأسيس علم مقاصد الشريعة[١٢]، ويشير الاستاذ الميساوي الى اعتراض آخر يمكن توجيهه لابن عاشور وهو «ألا يكفي ما قام به عدد من الائمة من بسط لقواعد وتقرير لمسائل خادمة لمقاصد الشريعة.. مثل الغر بن عبد السلام في القواعد والقرافي في الفروع.. والشاطبي من تأليف وتدوين في كتابه الموافقات؟»[١٣]، اجاب ابن عاشور عن ذلك باشادته بما بذله بن عبد السلام والقرافي إذ حاولا غير مرة تاسيس المقاصد الشرعية ولكنهما وَقفا كما ـ يبدو من رأيه ـ دون بلوغ المقصود، وهو يعتبر ان الشاطبي هو الرجل الفذ الذي افرد هذا الفن بالتدوين إلّا انه يصرح بأن ابا اسحاق قد تطوح في مسائلة الى تطويلات في وخلط وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على الرغم من انه افاد جدّ الافادة[١٤].

نقد النزعة التجزيئية بين الصدر وابن عاشور:

يعتقد الباحث الميساوي ان من الثغرات المهمة التي تلاحظ في منهج السابقين والتي حاول ابن عاشور تجاوزها هي التخلص من المنحى التجزيئي في تفهم احكام الشريعة بمراتبها المختلفة ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الحوادث من حيث هي حالات جماعية تهم الامة في مجموعها لا بما هي حالات خاصة تهم افراداً.

يقول الميساوي: واننا لنجد هذا الرأي يتوارد عند علماء الامة ومفكريها في العصر الحديث سنة كانوا ام شيعة فالعلامة محمد باقر الصدر ـ عليه رحمة الله ـ يذهب الى ان حركة الاجتهاد وان كانت من حيث المبدأ تستهدف التطبيق في المجالين الفردي والاجتماعي إذ هما سواء في ميزان العقيدة من حيث توجه احكام الشرع اليهما إلّا انها

تاريخياً كانت تتجه في هدفها على الاكثر نحو المجال الاول (الفردي) فحسب[١٥]. ويضيف، ان الاجتهاد في تلك الاحكام تنزيلها على الواقع في امتداده وتعقيداته وحركته يتطلب من المجتهد في نظر الصدر «ان يستوعب غايات التشريع ومقاصد الشريعة وان ينفتح في الوقت نفسه على التجربة البشرية[١٦]». ويواصل الباحث استلهام افكار الشهيد الصدر عبر ربطه بين دعوة الشهيد للتخلص من الرؤية التجزيئية وبين دعوته الى ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم باعتماد ما سماه بالتفسير الموضوعي أو التوحيدي، ويقرر، ان من مقتضيات هذا المنهج على مستوى النظر الفقهي عند الصدر ان يمتد نظر الفقيه عمودياً ويتعمق ليصل الى النظريات الاساسية.. والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الاسلام[١٧]. ويستمر بالحديث عن طروحات الشهيد فيقول، والحقيقة لقد سبق للصدر ان مارس تطبيق هذا المنهج.. في سياق بحثه الرائد عن الاقتصاد الاسلامي اوائل الستينيات من القرن العشرين.. ويمكن القول ان نظرية المفاهيم التي قال بها الصدر تتكامل في الواقع مع نظرية مقاصد الشريعة كما اتضحت معالمها عند الشاطبي وابن عاشور في الوصول الى الفهم الحيوي الاتم للاحكام الاسلامية والنصوص الشرعية[١٨]. ويورد الباحث نصوصاً اخرى للشيخ محمد مهدي شمس الدين[١٩] والشيخ حسن الترابي والدكتور عبد الحميد ابو سليمان والاستاذ لؤي صافي، تناقش المنهج السائد في علم الاصول وتنادي بضرورة تعديله بما يناسب التحديات الراهنة التي تواجه دور الفقه في التشريع للحياة وذلك عبر الدعوة للانتقال من النظر التجزيئي الى الرؤية الكلية الشمولية للشريعة[٢٠]. لكن هذا لم يعن عند ابن عاشور اطراح الاصول التقليدي حيث سيظل تستمد منه طرق تركيب الادلة الفقهية[٢١].

بين نقد ابن عاشور المنهجي ونقد الشيعة المذهبي

في معرض تقييمه لانتقادات ابن عاشور للمنهج الاصولي يرى الباحث الميساوي ان نقد ابن عاشور «الموجه الى القياس الفقهي الاصولي لا يتعلق بمسألة المشروعية العقدية أو الكلامية ـ التي كانت محور اعتراضات السابقين من علماء الشيعة أو من الظاهرية ـ وانما هو نقد يتوجه في المقام الاول الى مدى كفايته للوفاء بتحقيق الحكم والمصالح التي تنطوي عليها نصوص الشريعة واحكامها الخاصة بشؤون المجتمع

وقضاياه الكلية.. اننا هنا امام نقد منهجي معرفي ـ لا كلامي ـ للقياس[٢٢]». لا احبذ ان افهم نص الاستاذ الميساوي هذا على انه يقرأ موقف الشيعة (والظاهرية) كموقف مذهبي ينطلق من رؤية منغلقة على خصوصية الذات ويبتعد عن المنهج المعرفي في التقويم، ولكن اريد ان اشير الى ان من الواضح لمن تتبع وطالع كلماتهم انهم تحركوا في موقفهم ازاء القياس عن اسس معرفية نقحوها، فمن المعروف ان ابن حزم امام الظاهرية لم يكن قام لديه دليل معتبر على حجية الظن وهو ينطلق من نفس القناعة ـ حينئذ ـ التي دفعت ابن عاشور الى تقصيد الشريعة وفق اساليب تفضي الى القطع أو الاطمئنان الذي يعبر عنه بالظن القريب من القطع، كما ان الشيعة اسسوا موقفهم من القياس على مؤاخذات عينوها في المنهج الفقهي الذي يقوم عليه القياس وباعتبار عدم الدليل على حجية ذلك الظن الذي ينتجه، بل ان بعض فقهاء الشيعة ذهب الى اكثر من ذلك حيث اعتبر انه «لا معنى للنزاع حول حجية القياس كمنهج.. لانه اما ان يراد من العلة التي يعتمد عليها علة الحكم الواقعية التامة أو الوصف الظاهر المنضبط المناسب غير القاصر المتعدي الذي اناط الشارع به حكمه وجعله امارة عليه.. وفي كلتا الحالتين يستحيل منطقياً تخلف الحكم عن الفرع الذي احرزت فيه العلة ايضاً.. وانما الخلاف في تطبيقات القياس وصغرياته وتخريج المناطات والعلل من جهة واحراز توفرها بالشكل المستوفي لشروط المنهج في الفرع[٢٣]» وهذا بعينه نقد للمنهج المتبع في واقع التجربة الفقهية باعتباره غير متوفر على شروط الحجة المنطقية، بل ان الاحاديث الكثيرة التي وردت عن ائمة المذهب الشيعي تتضمن العديد من الانتقادات المنهجية التي تلحظ عدم وفاء النمط المتبع في القياس بالغاية المتوخاة منه وهي ادراك علل التشريع، فقد ورد في مناظرة للصادق عليه السلام مع امام اهل الرأي والقياس ابي حنيفة ان الصادق قال له: «ايهما اعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال ابو حنيفة قتل النفس، قال فان الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة، ثم قال ايهما اعظم الصلاة ام الصوم؟ قال الصلاة، قال فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة[٢٤]»، ولذلك فان الامامية قالوا بحجية القياس منصوص العلة الذي لا يبنى على الظنون والاحتمالات ويستفيد حجيته من القطع بالعلة عن طريق النص أو الظن بالعلة لكن في اطار الظنون التي ثبتت حجيتها بالادلة المذكورة في مصنفاتهم كحجية الظهور وحجية خبر الثقة[٢٥].

مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي

يشير الاستاذ الميساوي الى ان البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط ارتباطاً قوياً ووثيقاً بالبحث في نظام الاجتماع الاسلامي الذي يرى انه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الاصول، مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد اوسع، ولا يدعي ابن عاشور انه قد وضع تلك القواعد بتفصيلاتها ومسائلها وانما هو مهد الطريق الى ما يمكن اعتباره القاعدة المعرفية لتلك القواعد اي المفاهيم الكلية الاساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكّننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته.. انه يمكننا القول بهذا الاعتبار اننا امام عمل تركيبي منهجي غايته تاسيس جملة من الاصول القطعية للتفقه[٢٦].

مفاهيم تاسيسية في النظر المقاصدي لابن عاشور

يتوقف الاستاذ الميساوي عند اربع مفردات تاسيسية يقررها ابن عاشور ويرى انها تكون المحور الذي تدور عليه عقائد الاسلام وتعاليمه وتشريعاته وهي الفطرة والسماحة والحرية (وترتبط بها المساواة) والحق (ويرتبط به العدل). ان مفهوم الفطرة في نظر ابن عاشور هو الوصف الاعظم الذي تنبني عليه مقاصد الشريعة وهي عنده الحالة التي خلق الله عليها الانسان ظاهراً وباطناً جسداً وعقلاً.. ان الشريعة الاسلامية داعية اهلها الى تقويم الفطرة والحفاظ على اعمالها واحياء ما اندرس منها.. ولذلك فان المقصد العام من التشريع ـ في نظر ابن عاشور ـ لا يعدو ان يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها أو اختلالها[٢٧].

اما مفهوم السماحة فان ابن عاشور يعتبره اصلاً قطعياً يستدل عليه من الظواهر الكثيرة المنتشرة في نصوص الشرعية، والسماحة عنده هي سهولة التعامل في اعتدال، ويفرع ابن عاشور على اصل السماحة مفهوم الرخصة في احكام الشريعة ويعتقد ان تشريع الرخصة انما جاء حفاظاً على معنى السماحة في احكام الشريعة ومراعاة لما قد يعرض من عوارض زمنية وحالية تصير تلك الاحكام مشتملة على شدة، كما انه لا يرسل الكلام على عواهنه لينفتح الباب لمن شاء ان يقدر ما شاء وكيف شاء فالامر عنده يتطلب علماء اهل نظر سديد في فقه الشريعة وتمكن من معرفة مقاصدها وخبرة بمواضع

الحاجة في الامة، وقد دعا ابن عاشور منذ الاربعينيات الى تشكيل مجمع علمي من مختلف مذاهب المسلمين ليبسطوا بينهم حاجات الامة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الامة عليه[٢٨].

وكذلك مفهوم الحرية ففضلاً عن اعتبار ابن عاشور اياه مقصداً من مقاصد الشريعة، فهي كذلك اصل من اصول النظام الاجتماعي في الاسلام.. ويبني على ان استقراء تصرفات الشريعة دل على ان من اهم مقاصدها ابطال العبودية وتعميم الحرية.. فقد سلط الاسلام عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجاً للباقي وذلك بابطال اسباب كثيرة من اسباب الاسترقاق وقصره على سبب الاسر خاصة. انه يؤكد على حرية الاعتقاد ويقرر ان صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده،.. ولا يحدده الا الادلة والحجج فهي وازع له، كما يؤكد ان للمسلم ان يكون سنياً سلفياً أو اشعرياً أو ماتريدياً وان يكون معتزلاً أو خارجياً أو زيدياً أو امامياً وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطا، ولا نكفر احداً من اهل القبلة[٢٩].

كما يؤكد ابن عاشور على مفهوم الحق وان تعيين اصول الاستحقاق اعظم اساس واثبته للتشريع في معاملات الامة بعضها مع بعض[٣٠].

الجانب الابداعي في مشروع ابن عاشور

يقول الباحث الميساوي ان اسهام ابن عاشور التطويري والتجديدي في بحث المقاصد لم يقف عند تلك الجوانب التي حاولنا ابرازها فيما مر وانما كانت له وقفة خاصة مع قضية المنهج في الكشف عن مقاصد الشريعة وتحقيقها، ذلك انه إذا كان العمل الفقهي متوقفاً في سداده على تحرى المقاصد فان السبل التي توصل الفقيه الى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الاهمية لانها تضمن اكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بناء الاحكام عليها سديداً[٣١].

وفي الحقيقة فان نظرية ابن عاشور في بنائها التصوري مشروع طموح جداً بقدر ما هو مهم لانه يروم رسم مقاصد التشريع الكلية غير مقتصر على المقاصد الخمسة المعروفة التقليدية، والركيزة الاساسية التي يحتاجها هذا العمل هو الاسلوب والمعيار المنضبط المتمثل بالاليات التي يلزم اعتمادها في تحديد تلك المقاصد الكلية.. خاصة إذا عرفنا ان

ابن عاشور لم يكن ممن يكتفون بالطرح التقليدي الذي لا يرى غضاضة في التعويل على الظنون غير المنضبطة والاحتمالات وانما جاء بدعوى كبيرة وجديرة بكل التقدير والاهتمام وهي علاج اشكالية القطع والظن من خلال ايجاد اصول قطعية للتفقه ـ كما مر ـ والتي يتحدث عنها ابن عاشور قائلاً «ان اعظم ما يهم المتفقهين ايجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها اصلاً يصار اليه في الفقه.. وقد حاول بعض النظار من علماء اصول الفقه ان يجعلوا اصولاً للفقه قطعية فطفحت بذلك كلمات منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك[٣٢]»، فحاول هو عبر طرق اثبتها ان يسبغ الطابع القطعي أو المتاخم للقطع على ما يتوصل اليه من نتائج في اثبات مقاصد الشريعة وشدد كثيراً على ذلك «على الباحث في مقاصد الشريعة ان يطيل التامل ويجيد التثبت في اثبات مقصد شرعي ،اياه والتساهل والتسرع في ذلك لان تعيين مقصد شرعي.. امر تتفرع عنه ادلة واحكام كثيرة في الاستنباط ففي الخطا فيه خطر عظيم» واكد على ان «الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطع وقد يكون ظنياً، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه[٣٣]» حيث يحاول ان يقصر في هذا النص الحجية على القطع والاطمئنان والظن القوي الذي يظهر انه يعتبره موازياً للاطمئنان، مستبعداً تماماً الظنون الضعيفة المعتمدة في معظم الاقيسة.

لقد حاول ابن حزم الظاهري بناء الممارسة الاستنباطية على القطع عن طريق سعيه الى تركيبها وفق قضايا المنطق الارسطي[٣٤]، فما هو الاسلوب الذي ارتضاه ابن عاشور بعد ان حكم في نص سابق بان كل المحاولات التي جاءت في هذا المجال محكومة بالارباك ولا تصلح لعلاج الاشكالية ؟

قام ابن عاشور بافراد فصل خاص من محاولته لهذا الشأن تحت عنوان «طرق اثبات المقاصد الشرعية» وبين ثلاثة طرق:

الطريق الاول: استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين:

النوع الاول: اعظمهما ـ على حد تعبيره ـ استقراء الاحكام المعروفة عللها، الآيل الى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة..لانا إذا استقرأنا عللاً كثيرة متماثلة كونها ضابطاً لحكمة متحدة امكن ان نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم بانها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات مفهوم كلي حسب قواعد المنطق.

النوع الثاني: استقراء ادلة احكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بان تلك العلة مقصد مراد للشارع.

الطريق الثاني: ادلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال ان يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى ﴿**ان الله لا يحب الفساد**﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله ﴿**يا ايها الذين آمنو لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل**﴾ (النساء: ٢٩)، ففي كل آية من هذه الايات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد شرعي.

الطريق الثالث: السنة المتواترة[٣٥].

ان الطريقين الثاني والثالث يتمثلان في اسلوب للبحث عن نص على العلة العامة والمقصد الكلي أو ما هو في حكم النص على ذلك، وهو ما يعتمد على قراءة النص الشرعي ويخضع لضوابطه. اما الطريق الاول وهو الاستقراء بكلا نوعيه فيعتمد على الدليل الاستقرائي الذي يتم تنقيحه في الدراسات المنطقية الامر الذي يحتاج الى الفراغ عن صحة وحجية المقدمات المعرفية التي يستند اليها الاستقراء، وهو بحث اكتسب اهمية خاصة في الحقب المتأخرة واثيرت في وجهه الكثير من التساؤلات وفق صياغته الارسطية والمقدمات التي اتكأت عليها ويمكن الافادة من الطرح المعمق الذي قدمه الشهيد الصدر (رض) في كتابه المعروف «الاسس المنطقية للاستقراء» حيث ناقش باسهاب كلمات المناطقة من القدماء والمحدثين وخلص بنظريته التي اسبغ من خلالها الاعتبار على نتائج الاستقراء وفق حساب الاحتمالات وما اسماه بنظرية التوالد الذاتي.. سيما وانه استفاد من معطيات دراسته للاستقراء في مناهج المعرفة في بحثه الاصولي خير استفادة سيما في مباحث الحجة كسيرة العقلاء والاجماع والشهرة وهاتين الاخيرتين قد بنى حجيتهما تماماً على معطيات الدليل الاستقرائي بعد رفضه لكل ما استدل به على حجيتهما قديماً[٣٦].

ان نتائج الدليل الاستقرائي إذا ما استوعبت وطبقت بشكل يستوفي شروط اعتبارها فان من الممكن الافادة منها في تحرير مقاصد الشريعة وحكمها الكلية من سلسلة الظنون القليلة التي ستتحول الى قطع واطمئنان بالتتبع والاستقراء، وهو ما يحتاج الى استئناف نظر يلاقح بين ما طرحه ابن عاشور وبين ما قدمه السيد الصدر من نتائج في

اطار بحثه مناهج المعرفة. استكمالاً لما بدأ من ادخال تلك النتائج في صميم الابحاث الاصولية مما سيفضي الى تعميق الاساليب التي طرحها ابن عاشور.

كما تبقى الضرورة ماثلة في مراجعة الابحاث التطبيقية التي قدمها الشيخ ابن عاشور وملاحظة مدى توفرها على شرائط اثبات مقاصد الشريعة التي عينها هو نفسه.

نعود الى الطاهر الميساوي وهو يشير الى المجالات الاخرى التي كان لابن عاشور فيها تطوير وابداع.

يؤكد الميساوي ان مما يوازي تأسيس ابن عاشور لطرق اثبات المقاصد في الاهمية هو ذلك الحشد من القضايا والاشكاليات التي اثارها ابن عاشور في سياق بحثه في مناهج الكشف عن المقاصد. وهي قضايا واشكالات ظل كثير من المفكرين والعلماء في العصر الحديث يحومون حولها، ولا يلجونها إما قصوراً أو خشية من ثورة المحافظين وتاتي في مقدمة تلك القضايا المسألة الخاصة بفهم مقامات تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله، والتي عدّ منها اثني عشر مقاما تاصيلاً وتطويراً لما بدأه القرافي، وابن عاشور ـ كما يؤكد الميساوي ـ يضعنا امام اشكالية بعدي الزمان والمكان في السنة النبوية بل وفي القرآن ايضاً، ولما كانت السنة كما يرى ابن عاشور في معظمها تشريعات جزئية فان دراسة الاحوال السياسية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تنزلت فيها القضايا التي عالجتها تمثل مطلباً علمياً عظيماً[٣٧].

يبقى ان الاستاذ اسماعيل الحسني قد قام باحصائية تلقي الضوء على ما حققه ابن عاشور في بحثه التطبيقي المقاصدي حيث «استطاع ابن عاشور تنظيم قواعد لممارسة تقصيد الشريعة والتعامل مع تطبيقاتها ونصوصها وكانت تلك القواعد التي كان عمله فيها بين البلورة والتفصيل والتقيم والابداع كالتالي:

١ ـ ٢٤ قاعدة في المقاصد العامة.

٢ ـ ٧ قواعد في المقاصد الخاصة.

٣ ـ ٣ قواعد في اثبات المقاصد الشرعية[٣٨]».

الفكر المقاصدي في الفقه الامامي

يوجد في تراث الفقه الامامي اهتمام مبكر بمسألة علل ومقاصد الشريعة، ولعل اقدم

اثر معروف في هذا الموضوع هو رسالة الفضل بن شاذان الفقيه الامامي المعروف من اصحاب الامام الرضا عليه السلام، (ت ٢٦٠ هـ) وقد نقلها الشيخ الصدوق في كتابه ذائع الصيت (علل الشرائع)[٣٩].

وعد الباحث الموسوعي آغا بزرك الطهراني عشرين عنواناً مما كتب في علل الاحكام ومقاصدها عند الامامية، غير ان الفكر المقاصدي لم يكتب له ان يزدهر ويتكامل بالشكل المطلوب في مدرسة الفقه الامامي ومن الواضح ان لذلك علاقة مباشرة من موقفها تجاه مسائل التعليل التي تدخل بشكل مباشر في الفقه المقاصدي، إلّا ان الشيخ محمد مهدي شمس الدين يفسر هذه الظاهرة بشكل آخر فيذهب الى ان ذلك كان بتأثير الظرف التاريخي، فالفقيه الشيعي، ولاسباب تتعلق بالظرف السياسي، انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة والعلاقات داخل المجتمع نفسه[٤٠].

غير اننا نلمح على كل حال حضوراً للنزعة المقاصدية في مثل ابواب التزاحم الاصولية الذي يجعل الاصوليون القول الفصل فيه للتكليف الاهم عند الشارع بحسب مقاصده وغاياته، كما نلحظ ذلك في بحث حجية الدلالة الالتزامية في اخبار الاحاد حيث يقول الشهيد الصدر بحجيتها على اساس احراز ملاك وعلة الحجية فيها وهو مقدار الكشف الذي يتساوى في كل من المدلولين المطابقي والالتزامي المفروض سلفاً انه يمثل تمام الملاك والمقصد من وراء جعل الحجية لخبر الواحد[٤١].

كما انه مارس (التقصيد) بوضوح في بحوثه المعمقة في الاقتصاد الاسلامي كما في تنقيحه لمفهوم الملكية في الاسلام ودراسته تداول المنتوجات من وجهة نظر المذهب الاقتصادي الاسلامي[٤٢].

إلّا ان البحث المقاصدي في الفقه الامامي سوف يقتصر على ما اوضحته النصوص من مقاصد وبالتالي ستتقلص قياساً الى ما طرحته محاولة ابن عاشور المعتمدة بالاساس على عملية الاستقراء للعلل المظنونة.

غير ان المسألة الجديرة بالبحث حينئذ هي ان الاستقراء لو استجمع شروطه وادى الى اليقين بعلية امر ما بنحو يكون مقصداً تشريعياً عاماً، وان لم يعتمد على النص، فهل يكون ما نقطع به حينئذ حجة؟ ويمكن آنئذ تدشين تجربة فقهية موسعة لاستقراء العلل الظنية

بحثاً عن مقاصد عامة ثابتة بالقطع.

ويمكن القول حينئذ ان هذا لن يتعارض مع الاخبار المتظافرة الواردة عن الائمة عليهم السلام في النهي عن القياس والتعليل، إذ يمكن القول بأن تلك الاخبار لا تشمل ما احرز بالقطع لاستحالة الردع عن القطع الثابت اصولياً، وستنصرف الاخبار الى خصوص العلل المحتملة والمظنونة.

ام ان الذي تقتضيه تلك الاخبار هو شمول النهي حتى للعلل والمقاصد العامة المستفادة بالقطع العقلي الاستقرائي باعتباره مما لم ينص الشارع على مقصديته وعليته، ولن يكون نهي تلك الاخبار حينئذ ردعاً مستحيلاً عن القطع لانه يمكن الاستعانة بالتكييف الاصولي المعروف في ابدال القطع من الطريقية الى الموضوعية[٤٣]، عبر اخذ عدم قيام قطع عقلي بالعلة العامة، ـ القطع غير الناشئ عن النص ـ في موضوع الاحكام التي تكون لنتيجة الاستقراء مدخلية في استنباطها، ويكون دليل تقييد موضوعات الاحكام تلك متمثلاً بنفس الاخبار الناهية. قريباً مما فذلكه العقل الاصولي بناءً على تمامية مقدمات دليل الانسداد المعروف القاضي بحجية مطلق الظنون بما فيها القياس، حيث اعتبرت اخبار النهي تلك مقيدة لنتيجة دليل الانسداد بغير الظن الناشئ عن القياس عبر تخريج اصولي بيّن في محله[٤٤].

ان ذلك بالطبع يلزمنا بدراسة ألسنة الاخبار الناهية ومقايستها بنتائج الاستقراء لمعرفة مدى دائرة النهي ومدى شمولها لتلك النتائج، ولعل في بعضها من العموم ما يقرر النهي مطلقاً.

الهوامش

(١) ينظر: المواقف للايجي، ص ٢٣١، نقلاً عن الشيخ جعفر السبحاني، الالهيات، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) ينظر في مناقشة ذلك التهافت، البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

(٣) يلاحظ، الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، دروس في علم الاصول، ج ٢، مبحث مبادئ الحكم التكليفي.

(٤) انظر في: عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الاسلامي بالمغرب، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

(٥) مقدمة الشيخ دراز لكتاب الموافقات الذي صدر بتحقيقه في القاهرة، ب.ت.

(٦) يراجع في هذا الشأن، الحسني، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الامام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ١٩٩٥، ص ٧١.

(٧) نص على ذلك الباحث التونسي محمد الطاهر الميساوي، في الدراسة التي صدر بها طبعته من كتاب المقاصد لابن عاشور، البصائر للانتاج العلمي، ١٩٩٨، ص ٥.

(٨) الحسني، مصدر سابق، ص ٢١.

(٩) لاحظ بهذا الشأن، الميساوي، المصدر السابق ص ٦، ان طبيعة الحركة الاصلاحية التي قام بها ابن عاشور في اروقة معاهد الدرس الديني في تونس تشجع كثيراً على القيام بدراسة مقارنة بين هذه الشخصية وبين الجهود المبكرة لرواد الاصلاح في النجف خاصة انجازات الشيخ المظفر (رحمه الله). وهو ما ارجو ان يسعفني التوفيق في القيام به بغية الوقوف على عناصر القوة في تلكم الصحوتين والاسباب التي ادت الى عرقلة استمرارها بالشكل المطلوب مما ادى الى عودتنا في بعض المجالات الى ما وراء الخطوط التي تجاوزها اولئك المصلحون بعد مضي اكثر من نصف قرن على تجاربهم الاصلاحية.

(١٠) قمنا في عرضنا هذا بالتركيز على نظرية المقاصد تاركين ما ذكره الميساوي عن سيرة ابن عاشور الذاتية وان كان حقيقاً بالدراسة والاشارة في حد ذاته.

(١١) متن مقاصد الشريعة لابن عاشور، الموجود في طبعة الميساوي، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) نلاحظ ان دراسه الميساوي تعبر عن فكر متواصل يعيش هاجس الحد من القطيعة بين افكار علماء الاسلام ومفكريه سيما بين السنة والشيعة فهو ينفتح على الشهيد الصدر ايما انفتاح وعلى الشيخ شمس الدين، كما يظهر انه يتتبع بشكل جيد الدراسات التي يقدمها الباحثون في الدوريات الشيعية وذلك من خلال اعتماده في تمثل افكار الشهيد الصدر على مثل دراسات الاستاذ صائب عبد الحميد والاستاذ برير العبادي ورصده لدوريات من وزن قضايا اسلامية، يراجع لذلك احالاته المرقمة ١٨٢ و ١٧٩ في دراسته المنظورة.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٣) الحكيم، السيد محمد تقي، الاصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٢٤، وكذلك ص ٣٥٢، قم، مؤسسة آل البيت.

(٢٤) حلية الاولياء، ج ٣، ص ١٩٧، نقلاً عن المصدر السابق.

(٢٥) ينظر: المظفر، الشيخ محمد رضا، اصول الفقه، ج ٣، ص ٢٠٠، فما بعد، اسماعيليان للنشر، ١٤١٥هـ

(٢٦) مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧ (متن ابن عاشور).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦ (متن ابن عاشور).

(٣٤) ينظر الحسيني، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٣٥) مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ١٢٥، فما بعدها من متن ابن عاشور.

(٣٦) يلاحظ: الحلقة الثالثة من كتابه (دروس في علم الاصول) والتي هي مقرر دراسي لطلاب السطوح العالية في مادة اصول الفقه. مبحث الاجماع والشهرة، ويلاحظ ايضاً الجزء الرابع من محاضرات دورته الثانية التي القاها على طلبة الدراسات العليا (البحث الخارج) في النجف، من اعداد السيد محمود الهاشمي.

(٣٧) مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٣٨) الحسيني، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٣٩) ينظر: عبدالحميد، صائب، آفاق الاجتهاد، قضايا اسلامية، العدد الرابع، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.

(٤٠) بتصرف عن كتاب الاجتهاد والحياة، نقلاً عن المصدر السابق، ص ٣٤٩.

(٤١) الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول. مصدر سابق، ص ٧٤، تحت عنوان «مقدار ما يثبت بدليل الحجية».

(٤٢) لاحظ بحث «اكتشاف المذهب الاقتصادي» و«نظرية توزيع ما قبل الانتاج» و«مفهوم الاسلام عن التداول».

(٤٣) راجع بشأن امكان الردع عن القطع بهذا التكييف، الحلقة الثالثة، مصدر سابق، تحت عنوان «ابطال طريقية الدليل» ص ٨٤.

(٤٤) تلاحظ: فرائد الاصول، للشيخ مرتضى الانصاري، اواخر مبحث الانسداد.

الاجتهاد المقاصدي
مشاركة اصيلة في رهانات الواقع المعاصر*

علي المدن**

تتوخى عملية الاجتهاد استدعاء الفقه إلى العصر، وحضوره اليومي في مواكبة استفهامات الواقع ومستجداته، وكلاهما في دائرة «ما ينبغي» ولكن يثار السؤال عن الاجتهاد وآليات الممارسة الفقهية في حالنا الحاضر، فهل هي بمستوى الطموح الذي نريده، بعد ان وصف بعض الكتاب حضارتنا بانها «حضارة فقه» وقال البعض الآخر عنها انها «حضارة تكليف»؟ ليس من الصحيح ونحن نتكلم عن إثارة استفهامات عن الطرق الاجتهادية ان نعطي رؤية ضبابية تلغي النتائج الخيرة والقيمة في هذا الميدان، ونعتبرها متخلفة بالمرة أو هزيلة للغاية.. ابداً ليس من الانصاف ذلك، ولا من الوعي التام بواقع الاجتهاد المعاصر، فقد شهد خطوات مهمة وجيدة في مجال اعطاء الحلول وحل الازمات، ولكن نريد ان نقول ان هناك اتفاقاً على ان العقل المسلم ـ على الرغم من ذلك ـ يعيش ازمة في اداء دوره وتفصيل عمله، وصفته بعض الاعمال الفكرية، بانه متخلف، أو مستقيل، أو ساكن، وغير ذلك، مما يجمع على حالة الاسى التي عليها العقل المسلم في متابعة مجريات الحياة الصاعدة، فكثر الاشتغال على تحليل هذه الازمة، تفكيكها، وبناء العقل الاسلامي من جديد، كما في اعمال الدكتور عماد الدين خليل والدكتور عبد الحميد ابو سليمان، والدكتور الجابري، والدكتور حنفي والدكتور اركون، وغيرهم الكثير. على اننا نعلن تحفظنا على بعض النتائج التي خرجت بها بعض تلك الاعمال «وانه بالرغم

* مراجعة لكتاب: د. نور الدين بن مختار الخادمي. الاجتهاد المقاصدي: حجيته ـ ضوابطه ـ مجالاته. قطر: سلسلة كتاب الامة، ١٤١٩ ـ ١٩٩٨، ٢ ج.

** باحث من الحوزة العلمية.

من وجود مثل تلك المشاريع فالملاحظ ان الساحة العربية والاسلامية لازالت تشهد غياباً لتنظيم الفكر الاسلامي تنظيماً منهجياً وكلياً ياخذ بعين الاعتبار استراتجية فهم الخطاب كشاغل اول واساس»[١]. مما يعني اننا بحاجة إلى اعادة النظر في بنية مصادر الفهم الاسلامي، وهذا ما يدعو الباحثين إلى طروحات جديدة بين الآونة والاخرى تشهد الخروج من هذه الاشكالية فظهرت دعوات من قبيل «اسلمة المعرفة» و«مقاصد الشريعة» و«علم الطريقة» و«المنهجية القرآنية» و«التراث والتجديد» وغير ذلك، يقول احد الباحثين المنفتحين على الازمة الحضارية التي تكتنف واقعنا «فانا نراهن على ان حل مشكلة كهذه يرتبط اساساً بعلاج طبيعة التفكير الذي هيمن علينا مما له علاقة وثيقة بنمط الاشكالية التي تستحوذ على عقولنا»[٢]، ونفس هذا الباحث يؤكد على ان ازمتنا بالدرجة الاولى هي اشكالية فهم[٣]. وكان هو صاحب محاولة «علم الطريقة» الذي يوضح ان مهمته دراسة اللاهوت وفهمه وتحديد القيمة المعرفية المحتملة لفهم الخطاب بغض النظر عن الحجج والشروط اللاهوتية، لكونها تتوقف على الفهم ذاته[٤]، ويفسر غياب هذه الطريقة بفقدان الاحساس بوجود صدمة كبيرة سواء مع الواقع ام النص ام العقل مع تأثير[٥] العامل الآيديولوجي في عملية الصراع كموقف دفاعي وتبريري لحفظ المذهب وتحقيق السياسة. ويقول كاتب آخر في نفس السياق: «ان الازمة التي نعانيها ازمة فكرية بالاساس تندرج تحتها سائر الازمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، واصل الازمة اضطراب في فهم مصادر الفكر واختلال في طرائقه ومناهجه واستعداد للتخلي عن تبوّء المكانة اللائقة بالامة»[٦].

هذه بعض المقتطفات لنخبة من الباحثين الذين يعانون الازمة، والذين يدركون ان المخرج منها وتقديم البديل الناجح متوقف على ان ندرك التأزم الحضاري الذي نرتديه، ثم وضع ادوات لها قابلية الحل والتجاوز وإذا اردنا الدخول باحد الوجوه المقترحة فسيكون من المنطقي التكلم عن «نظرية المقاصد الشرعية» ودورها في تفكيك الازمة خصوصاً مع تنامي الكتابات في هذا الحقل بشكل متزايد.

نشأة علم المقاصد

من الطبيعي الاختلاف في ابداء الرأي حول البداية التاريخية لنشأة «المقاصد» شأنه في ذلك شأن تاريخ العلوم الاخرى من تنوع وجهات النظر وانقسامها، وكذا الحال في

موضوع بحثنا، فان الصعوبة في تحديد زمن انبثاقه تعود في بعض وجوهها إلى ان المسألة متعلقة بفكر أو علم ظهر تبلوره بشكل متأخر، وعليه لا يكون من السهل اكتشاف ذلك، لاحتياجه إلى متابعة دقيقة لتاريخ الفكر الفقهي والاصولي، على اننا نؤكد ومنذ البدء بانا لسنا مغرمين باقتناص السبق المذهبي بتظهير واكتشاف المقاصد في هذا المذهب دون ذاك أو عند هذه الطائفة دون تلك. طبعاً يخضع ما اشرنا اليه من اختلاف إلى اشكالية المفهوم المراد من المقاصد فهل هو عنوان المصلحة مطلقاً أو هو النظرية والعلم المقولب في الدراسات الحديثة أو شيء ثالث...؟

إذا اردنا ان تكون بدايتنا من مدرسة اهل البيت فاننا نلاحظ عدة وجهات نظر في القضية نشير اليها من خلال النقاط التالية:

١ ـ يقول البعض «ليست ثمة ذكر في الكتب الشيعية الاصولية للمصلحة بعنوان كونها مبنى للحكم، بيد انها استخدمت في الكتب الفقهية في ابواب الجهاد والبيع والمكاسب المحرمة.....»[٧]. اما اسباب الغياب فلم يحددها هذا الباحث، واكتفى ببعض الاستفهامات وهل يمكن ان تكون قاعدة للحكم وفق مباني الشيعة ام لا؟ وضوابط خاصة اساساً للحكم في الوضع العادي ام لا؟ وقد اجاب عن ذلك في الجملة حين اختار ان الارضية متأتية في مجال الحكم الحكومي[٨]، دون ان يتناول المسألة ببعد اوسع، ولعل طبيعة بحثه كانت تقتضي ذلك، لان بحثه كان بعنوان الاحكام الحكومية والمصلحة، وليس الاعم من ذلك، ولذا كان مبرراً له السكوت عنه.

٢ ـ اختار احد الباحثين ان مسألة عدم ولوج العقل الاصولي في مدرسة اهل البيت الى عالم المقاصد صحيحة بالنسبة الى الابحاث الفقهية التقليدية دون الابحاث الحديثة بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران، ويعزي قضية انحسار البحث المقاصدي إلىٰ أسباب تأريخية وليست فكرية، وذلك بالعزل السياسي الذي رافق اتباع هذه المدرسة عن سدة الحكم، وعدم الالتصاق بمشاكل الحياة وقضايا الامة، معتقداً ان تفاعل الفقيه مع مشكلات الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية الى ولوج الفقيه الى هذا البعد الاستنباطي.[٩]

٣ ـ يصرح باحث آخر ان علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال «علم المقاصد» سواء أكان ذلك في ابحاثه التفصيلية الفقهية ام في ابحاثهم على مستوى القاعدة مؤكداً ان اكثر ما تعرضوا له بعنوان «التزاحم» وهو عنوان يراه لا يختلف عن علم المقاصد[١٠]، وحيث ان المقاصد قائمة على مسألة التعليل وادراك الملاكات للاحكام الشرعية، جاء حديثه عن

القول بعدم امكان ادراك الملاك بالمطلق بوصفه بعدم الدقة حيث يرى امكانية ذلك في المعاملات وبعض الاحكام الاخلاقية، من خلال مناسبات الحكم والموضوع أو القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك[١١].

٤ ـ توفر تراث مدرسة اهل البيت على بعض العناوين التي تلتقي مع الفقه المقاصدي، يعتبرها البعض انها بدايات مبكرة لهذا العلم لدى هذه المدرسة، جاعلين اقدم أثر معروف في هذا الموضوع «رسالة الفضل بن شاذان» المتوفى سنة ٢٦٠ هـ واشهرها «كتاب علل الشرايع» للشيخ الصدوق المتوفى سنه ٣٨١ هـ مع كتب اخرى تدور في فلك المقاصد والتعليل[١٢]. ومن المحاولات المتأخرة التي يتضح فيها البعد المقاصدي هي كتابات الشهيد الصدر، إذ يقول: «كثيراً ما نستطيع على ضوء تقدم العلم الحديث ان نتعرف على الحكم والاسرار التي يعبر عنها التشريع الاسلامي بهذا الشأن واستطاع العلم الحديث الكشف عنها»[١٣] ويلاحظ ان الغيبية لا اثر لها تقريباً في العبادات التي تمثل مصلحة اجتماعية[١٤] فضلاً عن عالم المعاملات. انه بكلامه هذا يخطو خطوة كبيرة باتجاه المقاصد التي تهتم بالتعليل، وابراز اهداف التشريع في صياغة قواعد عامة، ويعتمد منهجية تجعله يستلهم روح التشريع وذلك من خلال الارتكاز الاجتماعي في فهم النص، اي اننا بعد ان نفهم مداليل النص بمعطاه اللفظي ويؤكد ان هذه المرحلة من الاستنباط متعلقة بزمن التشريع في فهم النص، ينتقل بمرحلة ثانية إلى الذهنية الاجتماعية ومناسبات الحكم والموضوع في استظهار الملاك، الذي يدور الحكم معه سعة وضيقاً، وفقاً لما يفهمه بهذا الارتكاز من مصالح ومناسبات، ويرجع هذه العملية في تفريقها عن القياس إلى مسألة الظهور وحجيته الشرعية[١٥].

كما وفي نفس السياق نلاحظ ما قدمه الشهيد الصدر في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام، فقد ارجع هذا الامر إلى نقطتين هما: الاحكام (التفاصيل التشريعية) والمفاهيم (التصور الاسلامي عن اهداف التشريع)، وجعل الثاني يتحرك فيه الامر الاول «اطاراً فكرياً يكون من الضروري اتخاذه لتتبلور ضمنه النصوص الشرعية في الاسلام تبلوراً كاملاً ويتيسر فهمها دون تردد»[١٦]. ان هذا التأكيد الذي يضعه الشهيد الصدر للمفاهيم مع قوله بعدم الاكتفاء بالبناءات العلوية وبالتشريعات التفصيلية ولا بدية التوغل في البناءات التحتية للتشريعات[١٧]، وضرورة استخدام الاستقراء (الاداة المهمة في اكتشاف المقاصد) في بناء نظريات الفقه الاسلامي، ان هذا التأكيد يجعل من حق بعض الباحثين ان يقول عنه:

«وبهذا يكون الشهيد الصدر اول فقيه من فقهاء مدرسة اهل البيت يتخطى الفهم الحرفي للنصوص وينتقل إلى تقنين المنحى المقاصدي واستجلاء روح التشريع»[١٨].

هذه بعض الكلمات التي توفرت عليها بعض كتابات الباحثين، ويبقى امر لأنفتاح على علم مقاصد الشريعة شيئاً ملحاً تفرضه ملابسات الحاضر المعقدة، ومن ثم تحديد حقيقته وايضاح الموارد التي يمكن الاستفادة منها.

اما التكلم عن مقاصد الشريعة في ساحة المدرسة السنية فيأخذ مجالاً اوسع، لان مفهوم المصلحة والتعليل له بدايات مبكرة في الفقه السني متمثلاً في امرين بارزين هما «القياس» و«المصلحة المرسلة». اما العلل التاريخية التي دفعت إلى التوجه بهذا الاتجاه فهو الحاجة إلى معرفة الاحكام مع قلة الاحاديث الصحيحة، وانقطاع عصر النص لديهم مع وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

والبداية الواضحة عندهم لظهور علم المقاصد كانت مع الجويني والغزالي، وامتدت في تصاعد إلى العز بن عبد السلام وابن فرحون، إلى ان وصلت إلى الشاطبي، فكان نصيبها من الظهور عنده اكثر، وانتهى الامر مؤخراً مع محمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، والكتاب المحدثين. وهناك من يصف تداول مفهوم المقاصد الشرعية بجانب مفهوم المصالح عند السابقين بانه صوره باهته، موضحاً بعض اسباب ظهور المقاصد بالانحطاط السياسي في العالم الاسلامي، وتراجع الفقهاء لتاديتهم التبرير لموقف رجل السلطة، وممارسة التاويل من خلال اساءة استخدام «التكليف» وفهم المصالح والمفاسد، ومن هنا كانت البداية المفضية لانقاذ الاوضاع المتردية، وتغيير علم الاصول، وقطع دابر الاختلاف، والاعتماد على الظنيات المولدة لثقافة مضطربة. ان وعي ثلة من الاصوليين بدرجات متفاوتة دعاهم لتحديد معالم المقاصدالضرورية الكلية في الشريعة، وولد لديهم رغبة واضحة في توظيف ذلك المفهوم لاجل اعادة النعم وابادة النقم التي رسختها عهود الانحطاط[١٩]. اما تقسيم المشاركات في هذا الحقل بين العلماء فيعتبر البعض ان مواقف الجويني الاصولية ـ السياسية ليست فقط دليلاً على امكانية الحديث عن نضج لمفهوم مقاصد الشريعة قبل الشاطبي، بل هي كذلك دليل على العلاقة المتينة بين الوعي بمفهوم المقاصد ووظيفته وبين مشكل الممارسة السياسية والانقاذ الحضاري، ولعل اهم ما يمكن نسبته للامام الشاطبي تأسيسه لـ(علم) مقاصد الشريعة وتقديمه له كحل لمشكلة البدع وازمة الانحطاط، وهذا ما نظن ان الجويني قد ساهم إلى حد بعيد في ابرازه[٢٠].

اما تقييم مشاركة ابن عاشور في مجال المقاصد فقد وصفها البعض بالتأسيس الكبير لذاتية هذا العلم أو بدور التطوير والتكميل والتهذيب والتنضيج، وان تبيين جوانب التجديد في عمله يستلزم تظافر الجهود حتى يقتدر على اعطاء قيمة علمية للنظرية[٢١].

وإذا اردنا ان نستبق عرض الكتاب فقد افرد المؤلف فصلاً كاملاً لتاريخ الاجتهاد المقاصدي ابتداءً من القرآن الكريم ووصفه، بانه اوسع نص شرعي بالامكان استفادة المقاصد منه، وتابع البحث في العصر النبوي مسجلاً ان النظرة للمقصد موجودة في محاولة السنة من خلال شرح غايات الوجود الكوني واهداف الحياة، وان من خلالها تبينت العديد من العلل والاسرار واستخرجت القواعد الفقهية، ثم ينتقل إلى العصر الصحابي ويلتفت إلى وجود المقاصد عندهم بشكل اوضح من العصر النبوي، بحسب الحاجة الماسة إلى بيان حكم الشريعة في المستحدثات، مروراً بعصر التابعين وائمة المذاهب، ودور الهدى النبوي وعلم الصحابة واعتمادهم على النص والمصلحة والقياس، والطابع المقاصدي في مدرستي العراق والحجاز، كل ذلك كان عاملاً لوجود الطابع المقاصدي في اعمالهم، ويختتم رحلته هذه بعموم الفقهاء والاصوليين فيقول: قد يكون من التهور والتسرع الاقدام على دراسة هذه المسيرة في بعض الوريقات والاسطر[٢٢] فيكتفي بالاشارة إلى مظاهر الاجتهاد المقاصدي في اعمالهم وكتبهم، فيرى تصريحهم بالمقاصد الشرعية والتفاتهم اليها، على الرغم من اختلاف التعبيرات والكلمات في ذلك، فيقتصر على كلمة ابن القيم ويعزز رؤيته عن الباقين، باستحضارهم المقاصد في بعض الجزئيات، واشتغالهم بالقواعد الفقهية والاصولية التي يعدها من ضروب العمل المقاصدي.

حقيقة المقاصد الشرعية

يذكر المؤلف عدة تعريفات متقاربة لمصطلح المقاصد الشرعية سواء عند القدامى ام عند المعاصرين، فيذكر للطائفة الاولى احد عشر تعريفاً، كلها تدور في فضاء الحكمة، ومطلق المصلحة، ودفع الضرر، وغير ذلك. اما الطائفة الثانية فيذكر تعريف ابن عاشور، والفاسي، والريسوني، ويختار تعريفاً توفيقياً بالقول (المعاني الملحوظة في الاحكام الشريعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئياً، ام مصالح كلية، ام سمات اجمالية، هدفها تقرير عبودية الله تعالى، ومصلحة الانسان

في الدارين[٢٣].

ويتدرج المؤلف بعد ذلك في تقسيم المقاصد وفوائدها وطرق اثباتها وتنزيلها ووسائلها، فيذكر في الاول حيثيات مختلفة تتعدد اقسام المقاصد بلحاظها، فهي باعتبار محل صدورها تكون مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وباعتبار مدى الحاجة اليها تكون ضرورية وحاجية وتحسينية، وباعتبار تعلقها بعموم الامة وخصوصها تنشطر إلى مقاصد عامة في جميع ابواب الفقه ومقاصد خاصة بباب معين أو ابواب معينة ومقاصد جزئية وهي علل الاحكام التفصيلية وحكمها، اما الادوات الاجرائية التي تتكفل الكشف عن المقاصد فقد أورد المؤلف مسلكين كبيرين على ضوء ما قرره الشاطبي وابن عاشور، الاول الاستنباط المباشر من القرآن والسنة، من خلال النظام اللغوي في النصوص أو جمع القرائن حول ذلك وغيرها، والثاني الاستخراج من المقاصد الاصلية كمقصد الاستمتاع بالزوجة والسكن من المقصد الاصلي وهو التناسل، ومراده من المقاصد الجزئية تتبع العلل الكثيرة الثابتة والواردة في تحديد حكمة واحدة مشتركة تكون بمثابة المقصد الكلي الاصلي[٢٤].

ويعد تنزيل المقاصد الشطر الثاني بعد الفهم والاستيعاب لها. واما وسائل المقاصد فمراده منها الامور التي تسبق المقاصد وتوصل اليها بحسب الوضع الشرعي واجتهاد العقل، وتشمل الوسائل في نظره كل من الاحكام الشرعية والذرائع المختلفة وصيغ العقود والمعاملات وغيرها، فما كان منها من وضع الشارع يعدها وسائل ثابتة وطرقاً مضبوطة إلى مقاصدها التي لا تتحقق إلّا بها، ومثاله اشتراط الطهارة والنية في العبادات، فانها وسائل تحقق المقصد بحسب الجعل الشرعي ولا يمكن التخلي عنها، اما الوسائل التي ثبتت صلاحيتها لمقاصدها عن طريق الاجتهاد فهي وسائل متغيرة تخضع لشروط الزمان والمكان، وهي تشمل عموماً جملة الكيفيات والطرق التي تخدم الاعتقاد والعبادات والمعاملات، وامثلتها واضحة في حياتنا.

المقاصد استلال ام استقلال

خضعت العملية الاجتهادية ومنذ غياب المشرع الاسلامي إلى حالة ضبابية معتمة مشبعة بالسلبية لمفهوم الاجتهاد، فهل هو الذوق والاستحسان الشخصي ام هو التفكير بادوات مشروعة في مصادر التشريع، باستلهام المعتقد الاسلامي في قضايا الحياة؟ وكان

هذا مثالاً للاختلاف، وامتدت هذه الرؤية إلى عصور متأخرة في التفكير الفقهي لمدرسة اهل البيت إلى ان ظهر المحقق الحلي وفسر الاجتهاد بالجهد وبذل الطاقة في استنباط الاحكام الشرعية، والامر كذلك في الاجتهاد المقاصدي، فهل المقاصد قائمة على التصور العقلي وبنائها بشكل مستقل عن مراجعة النصوص، بداعي اهمية العقل ودوره وآفاقه في رسم ما يصلح للناس من انظمة وقوانين وفلسفات، والتبرير بظروف الواقع وسنة التطور وضخامة الاحداث التي لا تقدر النصوص المتناهية على تغطيتها، ام ان المسألة تسير بالاتجاه المعاكس لهذا الفهم؟ يعتقد المؤلف ان المقاصد ليست مصادر تشريعية خارجية وانما هي محكومة بالادلة الاخرى ومنبثقة من الادلة التفصيلية، وما سوى ذلك فهو ضلال وانحراف، من هنا يدخل المؤلف في ردود ممنهجة حول تلك الدعاوى بحسب تعبيره التي يختارها الاتجاه الاول، فيتناول اولاً: ابطال التصور الذي يحملونه عن عقلية مصادر غير النص والاجماع، ويتابع بشيء من التفصيل الفهم الباطل لمصادر الاجتهاد مما يعزز رؤيتهم فيبدأ من المصالح المرسلة والاستحسان والعرف وغيرها، وينقدها وكذا الموارد والتطبيقات التي افضت الفريق الآخر إلى ان السلفُ مارسوا نوعاً من الاجتهاد العقلي المبتني على الذوق الشخصي في تحديد المصالح والمفاسد، ويخلص إلى تحديد دور العقل في الاجتهاد المقاصدي وتحديد وظيفته[٢٥].

ضوابط الاجتهاد المقاصدي

يكتسب الجزء الثاني من الكتاب اهمية اكبر مما عليه الجزء الاول، ويحظى الباب الثاني بشكل اخص بميزة، لطبيعة الابحاث الحساسة التي يتناولها، ومن الواضح ان اي عمل لا يتوفر على ضوابط تمنهج العمل يكون فاشلاً وفي طريقه إلى الزوال، وكما ان الاجتهاد المقاصدي مهم ويحقق حلولاً لبعض مشاكلنا، فكذلك مسألة استحضار الضوابط والقيود فيه تقع بنفس المستوى من الاهمية، يقول المؤلف: «ان افتقار المقصد الي ضوابطه وشروطه في حكم انعدام ذلك المقصد واختلاله واضطرابه»[٢٦]، ويشرع المصنف ببيان مختصر لاهم المبررات الداعية لذلك، وينطلق من نقطه مفادها ان المقاصد الشرعية مرادة للشارع الحكيم، وبالتالي يكون الكشف عنها خاضعاً ضمن مشيئته وعلمه ومراده، ومن خلال وحيه وتعليماته[٢٧]، فهو العليم بكل شيء، وهو الحكيم العادل، ونحن العبيد المؤتمرون،

فينتج انه لابد من الخضوع لضوابط الشرع، لاكتشاف ما يقرره من مقاصد وحكم واهداف، مع ان العقل وتفاوت مستوياته في الادراك والتشخيص تلزم مراجعة الشارع فيما يضع من مصالح وما يقرر من مفاسد، وذلك معناه الخضوع للضوابط[٢٨].

اما الضوابط التي يدعو المؤلف للالتزام بها في الاجتهاد المقاصدي فهي كما يلي:

١ ـ شرعية المقاصد واسلاميتها وربانيتها، من خلال مسايرتها لابعاد الفكر العقائدي ووجوب تطابقه مع مبدأ العبودية والحاكمية الالهية.

٢ ـ شمولية المقاصد وواقعيتها واخلاقيتها، بان تمتد مع التشريع الاسلامي بكافة ميادين الحياة، وارتكازها على الطابع الحيوي المنسجم مع البيئات والظروف المختلفة، ورسوخ الطابع القيمي الانساني بالتأكيد على كبريات القيم وعظيم الاخلاقيات الشرعية.

٣ ـ عقلانية المقاصد، يوضح المؤلف مراده من ذلك قائلاً (بجريانها على وفق العقول الراجحة والافهام السليمة والفطر العادية) ثم يضيف المؤلف (وحتى المجالات التي يظن انها غير معقولة المعنى على نحو العبادات والمقدرات، فهي معللة على التفصيل احياناً مع تفاوت مراتب التعليل...)[٢٩].

كانت هذه هي الضوابط العامة في الاجتهاد المقاصدي، اما الضوابط الخاصة التي يكون اشتراطها اوضح وهي تتصل بكيفية التعامل مع مصادر الكشف المقاصدي، يذكرها المصنف كالتالي:

١ ـ عدم معارضتها للنص أو تفويتها له.

٢ ـ عدم معارضتها للاجماع.

٣ ـ عدم معارضتها للقياس.

٤ ـ عدم معارضتها لمصلحة اهم منها أو مساوية لها.

المقاصد: المستلزمات والمجالات

يوضح المؤلف مراده من المستلزمات بقوله: (جملة امور شرعية ولغوية وواقعية يستلزمها ذلك العمل ويستوجبها حتى يقوم بدوره على احسن الوجوه واتمها) والمؤلف يذكر ان الاجتهاد يتوفر على ثلاثة عناصر بدهية وهي النص والواقع والمكلف. وان هذه العناصر محاطة بجملة من المعطيات الهامة والأساسية في عملية الاستنباط الفقهي ويجعل

من كلامه هذا مدخلاً يستعرض بعده بالتفصيل معطيات عناصر الاجتهاد الثلاثة واساسياتها[٣٠].

اما مجالات وميادين المقاصد فيبينها بعد تقسيمه للاحكام إلى ما هو الثابت بالتشريع بنحو دائم وما هو المتغير الذي للظروف المكانية والزمانية دور في صياغته وفرض نوعه، فيضع من نصيب الاول عدة امور هي: العقيدة، والعبادات، والمقدرات «وهي التحديدات الشرعية لبعض الاحكام مثل الارث والحدود والكفارات وغيرها» واصول المعاملات «اي مبادئ التعامل الكبرى وقواعد الاخلاق العامة» وجميع ما ثبت بالقطع عن طريق الشارع، اما الصنف الثاني فذكر الوسائل الخادمة للعقيدة وكذلك الخادمة للعبادات «مع تنبيهه على ان الوسائل الموضوعة شرعاً لا تقبل الاجتهاد المقاصدي» وكيفيات وتفاصيل بعض المعاملات والتصرفات السياسية والحاجيات الاضطرارية التي لا تتصادم مع المحضور الشرعي، ويعطي للمقاصد اهمية في ترجيح المتعارض في مسائل الحياة والمسائل الظنية فيما يطابق منها المقاصد الشرعية.

الاجتهاد المقاصدي والمشكلات المعاصرة

وهي محاولة تطبيقية يستعرض فيها مختصراً طائفة مهمة من المشكلات والوقائع التي احدثتها مسيرة الحياة الانسانية، وعلى ثلاثة مجالات: التعبدية، والطبية، والمالية، وذكر تحت كل واحدة منها بعض العناوين، وضرورة مراجعة المقاصد في علاجها. فتطرق في التعبدية إلى مسألة الرجم ليلاً، وتحويل صلاة الجمعة إلى الاحد، وتحدث في المجال الطبي عن قضايا الاستنساخ البشري، وقتل المريض الميؤوس من شفائه، وتحدث في المجال المالي عن بعض اشكالياته المطروحة. ويختم بحثه بتأكيده على ضرورة اعادة صياغة العقل العربي الاسلامي وتنقيته مما وقع فيه من شوائب اصابته بنوع من الخلل في التعامل مع المنظومة الشرعية والمنهج المقاصدي، وانارة العقل العالمي وتبصرته بكونية الاسلام وانسانيته، والتأكيد على ان الاجتهاد المقاصدي ينبغي ان يتسم بطابع الجماعية والمؤسساتية والتخصصية، بهدف التوصل إلى انسب الحلول الشرعية التي تتلائم مع الفهم المقاصدي.

الهوامش

(١ ـ ٥) مدخل إلى فهم الاسلام. يحيى محمد. لندن: مؤسسة، الرافد، ١٩٧٧، ص ١٢، ٣٧٦، ٤، ٥٣، ٣٥.

(٦) اصلاح الفكر الاسلامي. الدكتور طه جابر العلواني. الاردن، عمان، ١٩٩٥م، ص ٥٦.

(٧) مجلة قضايا اسلامية، مقال: سيف الله صرامي، ع ٤، ص ٣٠٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٠٣.

(٩) المصدر السابق، الاجتهاد والحياة، حوار مع: الشيخ شمس الدين، ص ٢٤.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٨.

(١١) المصدر السابق، ص ٤٠.

(١٢) مجلة قضايا اسلامية، مقال: صائب عبد الحميد، ع ٤، ص ٣٤٦. انظر ايضاً: قضايا اسلامية معاصرة، كلمة التحرير، ع ٧، ص ٨.

(١٣) موجز في اصول الدين، الشهيد الصدر. تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، ص ٢٧٣.

(١٤) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(١٥) المصدر السابق، الاجتهاد والحياة، الاجتهاد والاتجاهات المستقبلية، ص ١٦٥.

(١٦) اقتصادنا، الشهيد الصدر. ص ٣٧٩.

(١٧) موجز في اصول الدين، مصدر سابق، ص ٥١ (تقديم المحقق).

(١٨) المصدر السابق، ص ٥٢.

(١٩) المصدر السابق، ص ٥١.

(٢٠) الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام. عبد المجيد الصغير. بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٣٢.

(٢١) المصدر السابق، ص ٣٤٤ وما بعدها.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٥٥.

(٢٣) نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور. اسماعيل الحسني. المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥م، ص ٤٢٥.

(٢٤ ـ ٣٤) الاجتهاد المقاصدي. ص ١٢٨، ٥٢، ٦٠، ٦٧، ١٦٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٣٢، ٥٧.

الأسس العقلية للتفكير الاصولي*

احمد البصري**

بقدر ما تراجع الحضارة منظومتها في الفكر والمعرفة، فانها تحقق لكيانها الحضاري ضمانات اكبر للبقاء، وتوفر حظوظاً اكثر للفاعلية، وأرضية مناسبة للاضطلاع بدور حضاري يعود بالخير على ابنائها وغيرهم، وبقدر ما تتقاعس عن تلك المراجعة وعن الصيانة الذاتية لأنماط حركتها، ليتحول ذلك التقاعس إلى تقديس للارث الفكري يرتفع به عن الممارسة النقدية، فانها تعرض نفسها للانهيار، تتراكم عليها اتربة الزمن وتصاب بالتآكل الداخلي ثم تغدو اطلالاً قد ينسى ماضيها المشرق فتحرم حتى نعمة التفاخر بمجد سالف تتخذه عزاءً لراهنها المحبط.

وعلى اساس من انتمائنا ـ باعتزاز ـ لحضارة اسهم في تشييدها الاسلام، فانه لا يسعنا التغافل عن حجم الحرص الذي يتملكنا على بقاء هذه الحضارة وديمومتها، ولا التهرب من مسؤولية المبادرة لذلك الدور، بعدما حفظنا عن ظهر قلب تجربة الاعتزال الحضاري (او الاستقالة ربما) الذي لجأ اليه اسلافنا، فجمعوا اسس حضارتهم ولجأوا بها إلى المساجد والخانقاهات المنزوية وأقبية التأمل الممزوج بالأسى، اعتقاداً منهم ان في ذلك منجاةً للحضارة التي هددتها الاخطار يوماً، فلم يجرؤوا على دفع ثمن المواجهة واختاروا الدفاع بالعزلة ليؤول الحال المروع إلى ما رأينا، والامر الاكثر ترويعاً «هو انه إذا كان ممكناً لاسلافنا ان يناموا (في كهوفهم).. عشرة قرون، فان العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضاري الطويل، بل هو يضعنا في مفترق طريق حاسم لا رجعة فيه: فاما التقدم واما الانقراض ولا طريق ثالث أو وسط بينهما»[1].

---

* مراجعة لكتاب السيد عمار ابو رغيف، الاسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه. بيروت: دار الثقلين، ١٩٩٩م، الجزء الثاني.

** باحث من الحوزة العلمية.

بيد انه لا يكفي وعي هذه الحقيقة للخروج من المأزق. وان شكل الخطوة الاولىٰ في النهضة والثورة، بل لابد من تحديد مشروع العمل وكيفية التعاطي مع التركة الحضارية واسلوب التعايش في واقع اليوم دون فقدان الثابت والهوية، واخيراً، وهو الدور الاكثر خطورة واحتياجاً للجرأة، ان تمارس تجسيد المشروع وتركيب النظرية، لنستأنف الحركة بشكل منهجي، دون الانهماك في إثارة الضجيج الذي لا فرز بين قسماته ولا جلاء في مضمونه، والذي يصم اسماعنا عن الانصات لما يدور حولنا، سيما وان قسطاً وافراً من ذلك الضجيج قد خلقه جو الاحساس المفرط بالمؤامرة بلا وعي لحقيقة الموقف وفلسفة التاريخ، فانشغلنا بصخب شحذ السلاح التقليدي الحضاري داخل المشاجب والثكنات دون البروز إلى الميدان على مسرح العمل الجاد الدؤوب الخالي عن (الضجيج)، وطبعاً فانه يبقى للاستثناء مجال!

ان احدى اهم الركائز الحضارية التي يلح علينا الواقع بمراجعتها هو علم الفقه الذي لا يحتاج إلى عملية تكييف وتبيئة فحسب، بل إلى اعادة صياغة للمنهج وطبيعة الآليات ومدى الافق الذي يتحرك فيه، وبالتالي فان البداية ستكون مع اصول الفقه، الناظم المنهجي للتشريع الاسلامي، ولاختزل الشوط واحجم عن ترديد المكرور، اسلط حزمة ضوء على احدى الاشكاليات المثارة في وجه المنهج الاصولي، حيث يعتقد فريق من الباحثين ان من المسائل التي يجب ان تدرس فيما يتعلق بالأدوات البحثية التي اخذ علم الاصول في العصور الاخيرة باستخدامها على نطاق واسع كالمقدمات الفلسفية والكلامية التجريدية، ويسجل في ضوء ذلك نقطة خلل، إذ ان هذا يبعد عملية الاجتهاد عن مصادر التشريع الاخرى من الكتاب والسنة دون ان يساهم ذلك في توسيع مجال الاستنباط الفقهي وتطويره[٢] في قبال ذلك هناك تصور آخر يطرح الاشكالية بنمط مغاير يفترض انه لا يسعنا تجريد اصول الفقه عن طابعه العقلي وتوظيفاته للفلسفة والكلام، وانما اللازم هو دراسة طابع التوظيف الذي حصل ووضع اليد على مكامن الخلل وجهات الخلط واللامنهجية وتنقيح المقدمات العقلية تلك، ليمكنها اداء دورها بشكل صحيح في بناء المنهج الاصولي.

تأتي دراسة السيد عمار ابو رغيف «الاسس العقلية ـ دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه» في هذا السياق النقدي الذي لا يدعو إلى اقصاء الأثر العقلي

بل يسعى إلى تمثله وتلمس جذوره بغية تقويمه وتصحيحه، والسيد ابو رغيف وعبر سنين عمله الطويل ممن حمل هموم المنهج واشكالياته كتلميذ للشهيد الصدر استوعب مدرسته العقلية والمعرفية، وكان ممن تولى شرحها وتظهيرها والدفاع عنها بالنحو الذي يمكن الاشارة اليه، كما مارس البحث المنهجي المستقل عبر عدد من الدراسات النقدية صدرت له في فترات متعددة، وهو يحاول في دراسته الاخيرة وهي الجزء الثاني من كتابه، حسب تعبيره «.. دراسة الجهد الكلامي (علم الكلام).. ثم نخلص إلى تقويم في ضوء رؤية البحث. وفي ضوء هذا السعي للرؤية.. نستطيع ان نفهم حجم الأثر الذي تركه علم الكلام على الحياة الاسلامية بعامة، وعلى وجه الخصوص على مدارس الاستنباط الفقهي..»[٣] ذلك الأثر الذي يحمله السيد ابو رغيف جل التشويش الذي وقع به البحث الاصولي وهو يستخدم العقل العملي اداة من أدوات الاثبات، ويحاول هنا التدليل على ذلك، يقول «لاحظت في بحوث سابقة ان فكرنا العقيدي والتشريعي خاصة يعتمد بشكل اساس على تركة القرن الرابع الهجري الكلامية، وقد تسنى لهذه التركة ان تساهم مساهمة لصيقة بالبحث العقائدي، وتلون البحث في اصول الفقه بلونها، وتفرض على العقل الاصولي نتائجها ومعطياتها، وقد قررت ـ فيما سبق ـ ان هذه التركة اثقلت البحث في علم اصول الفقه، وكانت لي رؤية وموقف أزاء هذه التركة وما لعبته من دور، اما في هذا البحث فسوف نسعى.. إلى وقفه جادة مع واقع التركة الكلامية في اهم وجوهها، لنرى بعد ذلك كيف نستطيع ان نركب رؤانا المعاصرة مع هذه التركة، التي نالت تقديساً، لا تسوغه مدرسة الاجتهاد»[٤].

العقل وموقعه في منظومة القاضي عبد الجبار

يركز الباحث على قراءة افكار القاضي عبد الجبار المعتزلي كأهم ممثل لمدرسة العقل في مرحلة نضجها، إلى جانب رؤية بصيرة لنظام معاصرة الشيخ المفيد ومدرسة المرتضى والطوسي ليتسنى له متابعة تطور نظرية العقل العملي، واستبصار وضعها الراهن في مدرسة الفقه والاجتهاد[٥]. فيحاول ان يحدد موقع بحث قضايا العقل العملي من هيكل الفكر الاسلامي، وهو يعتقد ان انطلاقة البحث العقلي الاسلامي كان في قضية الحرية الانسانية ومسألة الجبر والاختيار، وبعد استعراضه لعدة اشكاليات كلامية وبيان أثر

العقل العملي فيها يخلص إلى «ان العقل العملي يشكل العمود الفقري لنظام القاضي الفكري، كما يشكل العمود الفقري لنظام المعتزلة الفكري، بل يشكل العمود الفقري لمعظم الجدل الفكري الذي دار بين متكلمي المسلمين، ولازال يلعب دوراً لدى قطاعات واسعة في عالمنا الاسلامي[٦]. ثم يستغرق باستعراض نقدي تفصيلي لاشكاليات كلامية متعددة، عبر تناوله لقضايا الحسن والقبح العقليين وتطبيقاتهما وبحث المبادئ الاولية العقلية عند المتكلمين، وقاعدة اللطف وتفريعاتها، ومسائل الوعد والوعيد عند الامامية والمعتزلة والاشاعرة ومدى تأثير القضايا العملية فيها، ومما يثيره ضمن ذلك، الملاحظة المنهجية التي يشير اليها الغزالي حول عقلية مبدأ وجوب دفع الضرر، حيث لاحظ الغزالي ان دفع الضرر امر تكويني تفرضه جبلة الانسان، فيعلق المؤلف قائلاً «وفي ضوء هذا تتزلزل القاعدة العقلية الاساسية التي اراد المعتزلة اقامة وجوب النظر على اساسها» ويضيف ان اثارة الغزالي هذه، وان لم يوظفها في بناء منهج عقلي، تمثل الاساس المنهجي لفرز مقولات الاحكام الاخلاقية (العقل عملية) عن احكام التكوين والدوافع الغريزية، فاحكام الاخلاق لا يصح ان تخلط باحكام المنعكسات الشرطية وقوانين الاقتران التكوينية، ثم ينتقل المؤلف إلى ايضاح اثر هذه الملاحظة في اصول الفقه، حيث اقيمت قاعدة الاحتياط العقلي على اساس قاعدة وجوب دفع الضرر، فقد استمر ذلك إلى ان جاء المحقق الاصفهاني في القرن الرابع عشر وطرح بياناً منسجماً في ضوء تأملاته العقلية ـ مع إثارة الغزالي ـ المتقدمة وليعتبر ان هذا الامر التكويني ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط في الاصول، كما يشير المؤلف إلى صدى هذه المسألة عند استاذه الشهيد الصدر الذي يقرر ايضاً ان «التنجز الطبعي ليس ضرورة عقلية..»، ومع ان المؤلف يؤكد على ان للاستاذ الشهيد الصدر موقفاً عقلياً متحرراً من دعاوى المعتزلة وانه اثار افكاراً جريئة في مدرسة العقل الكلامية، إلّا انه يؤكد ان الشهيد الصدر لم يتحرر في منهجه من طريقة الجدل الكلامي تحرراً تاماً، ويسجل ملاحظات على ممارسة السيد الشهيد الصدر لنقد الفكر المعتزلي. ولكنه يعود ليذكر قضايا مهمة للتفرقة بين عدة مستويات من المفاهيم سجلت في مدرسة الصدر العقلية تتمتع باثر مصيري في هذا الميدان[٧].

ثم يبدأ المؤلف خطوة جديدة في بحثه قائلاً «نحاول في هذه الفقرة من البحث تفسير وتركيب مفردات فكر مدرسة العقل، لنشرع بعملية نقدها في ضوء المعطيات الداخلية

لفكر هذه المدرسة. اي سوف لا نحملها منهجاً أو افقاً لم تبصره، أو لم يكن في استطاعتها ابصاره بحكم موقعها التاريخي»[٨].

يحاول المؤلف استنطاق نصوصهم الواردة في تعريف الحسن والقبح، ليسجل عليها عدة ملاحظات ونقود ومؤاخذات، ويحاكم في ضوء رؤية مدرسة العقل نفسها، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة طبيعة مدركات العقل العملي ليطرح تساؤلات حول ما قررته مدرسة العقل بشأن القضايا الضرورية الاخلاقية، ويقوم عدة نقود رئيسية.

مدرسة العقل في ضوء اشكالية «هيوم»

كان المصنف في الابحاث السابقة يقرأ معطيات مدرسة العقل بلغة المنطق الداخلي لها. اما هو في هذه الفقرة فانه يمارس قراءتها في ضوء اشكالية «دافيد هيوم» التي تقرر ان الاحكام الاخلاقية يستحيل منطقياً انها تستنتج على اساس الواقع، وقد تطورت بذرة هيوم لتصبح غرساً في سياق الوضعية المنطقية، وبعد ان يبين الباحث رؤية هيوم في تقويم القضايا الاخلاقية والاعتبارية، يقرر ان هذه الصياغة بروحها وجوهرها نجدها لدى الفيلسوف العقلي الواقعي العلامة الطباطبائي، الذي نص بوضوح على لا منطقية استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الحقيقية، ثم يتساءل: كيف تسنى لهذين الفيلسوفين ان يلتقيا على هذه النتيجة رغم تباين منطلقاتهما المعرفية اشد التبين، ثم يقدم تفسيراً يحلل فيه كيفية هذا التوحد في النتيجة. ويعود المؤلف ليرى مواطن خلط المتكلمين بين الواقع والواجب وبين الاعتبارات الاخلاقية والحقائق الواقعية، وليحدد مصير اشكالية هيوم والطباطبائي والفهم المطروح لها وحدود اهميتها وجدواها[٩].

مدرسة العقل مقارنة بمدرسة «كانت»

بعد استعراض المناهج الفلسفية وتيارات الفكر الانساني المختلفة، يخلص المؤلف إلى انه «ليس امامنا نظام للعقل العملي مؤسس على قاعدة عقلية. سوى اتجاه مدرسة العقل الكلامية في الشرق، وبعدها بسبعة قرون تقريباً مدرسة «عمانوئيل كانت» في الغرب»[١٠]. وبالتالي فهو يمارس مقارنة لكانت مع معطيات مدرسة العقل ومنطلقاتها ونتائجها وضمن ذلك يأخذ باستعراض بعض ما قرره كانت من نماذج للرذيلة والفضيلة

ليتقارن بالاتجاه العام للمدرسة الكلامية، ثم لينتهي إلى وقفة نقدية مع اهم معالم نظام: العقل العملي لدى كانت، التي يحددها في «تمحيص العقل المحض» والمصادرات الضرورية للعقل المحض، واتخاذ العقل مشرعاً اخلاقياً، واثناء ذلك يتناول فكرة يراد لها ان تخرج البحث من مازق اشكالية هيوم ـ الطباطبائي، اي الانتقال من الاعتبار إلى الواقع ومن القضية الأخلاقية إلىٰ القضية النظرية، وهي عملية تحويل القضية العملية إلى نظرية عبر الانتقال من جهات الحسن والقبح الاعتبارية إلى حيثيات الكمال والنقص الواقعية، وهو ما طرح عند المتقدمين كالفخر الرازي والمتأخرين كالشهيد الصدر، وبعض المواطن، لكن المؤلف يخلص إلى عدم امكان اتخاذ هذه الفكرة كمرجعية لحل اشكالية النقلة من الاعتبار إلى الواقع لاسباب منهجية[١١].

العقل العملي في ضوء اتجاه البحث

يبدأ المصنف خطوة اخرى في بحثه حيث يقرأ تراث مدرسة العقل لا طبقاً لمنطقها الداخلي، وانما بحسب ما يتبناه من رؤية، بعدما قدم عرضاً نقدياً لاهم ما طرح بصدده في المدارس الاسلامية والغربية، ويمهد لذلك بمقدمة يسعى فيها إلى رسم خارطة الافكار المتنوعة في هذا الحقل، كجوّ نمت وتبلورت فيه رؤية المؤلف ابتداءً بالجدل القائم بين اتجاهي العقل الكلامي والاعتبار الفلسفي... الذي فتح امام بحثه نافذة الاطلال على الحكمة الحديثة في تقويمها للقضية العملية، وفتح الباب على مصراعيه لقراءة كانت فوجدت فيه ميداناً خصباً لمعالجة تلك الاشكاليات في ضوء المذهب العقلي.. على حد تعبيره[١٢].

يرصد المؤلف خلال قراءته، ظاهرةً لا يتجاوزها دون اشارة، وهي ظاهرة اللقاء والوحدة فيما وصل اليه الفكر الانساني من آراء في ميدان الحكمة العملية، مع اختلاف السياقات حضارياً وتاريخياً.

يرصد مثلاً: لقاء ارسطيفوس القورينائي (٤٣٥ ـ ٣٦٦ ق.م) وجيرهي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢ م) على مذهب المنفعة (البراغماتية)، واللقاء بين ارسطو والنراقي (ت ١٣٢٩ م) على مبدأ «الوسط العادل» كمقياس للفضيلة، واللقاء بين حكماء مدرسة ارسطو وبعض مفكري المدرسة الوضعية والمدرسة الاجتماعية نظير «دوركهايم» و«ليفي

بريل» حول تفسير الاحكام العملية على اساس المواضعات العرفية، مع تباين منطلقات الفريقين، وتستوقفه خصوصيات اللقاء بين صموئيل كلارك (١٦٧٥ ـ ١٧٢٩م) الفيلسوف الانجيزي الذي لم يرث تياراً عقلياً (بالمعنىٰ الفني)، وبين الدكتور مهدي الحائري الباحث المعاصر المتعلم في محيط حوزات قم التي جمعت بين الحكمة المتعالية والكلام، والمتنقل بين مقاعد الدراسة ومنصات التدريس في جامعات الغرب، لقاؤهما حول اعتبار قضايا الاخلاق قائمة على علاقات مستقلة بديهية تقع في اطار القضية البرهانية والرياضية، لينتهي اخيراً بمعالجة اللقاء المثير بين مدرسة الحكمة (منذ نصير الدين الطوسي) والالماني البرت شفيتسر (١٨٧٥ ـ ١٩٦٥م)، على تفسير الاخلاقي أو الخير والشر بتحليل يرجعهما إلى الوجود والعدم أو بلغة شفيتسر الحياة والموت[١٣].

منطلقات الباحث التصديقية (القواعد)

قبل عرض رأيه يعمد الباحث إلى ذكر سبع قواعد تكشف عن المنطلقات التصديقية لرأيه التي يتبناها في تفسير القضية الاخلاقية، فيذكر الحرية معتبراً اياها جوهر الحكمة العملية بحيث إذا الغيت ادى ذلك إلى الغاء الحكمة، إذ ان الذات التي لا تملك حرية ترجح بها خياراً من خيارات الافعال، لا مبرر منطقي لاخضاعها لدراسة اخلاقية قيمية أو (عقل عملية). بينما يؤكد في القاعدة الثانية على انشائية الاحكام العملية بمعنى انها تنشئ حكماً على موضوع ولا تخبر بالمطابقة عن سمات الفعل، ومهما قدمنا لها من صياغات اخبارية فانها تبقى محتفظة بجوهرها الانشائي، بمعنى انه لا تخبر عن واقع وراء نفسها، وفي ثالث قواعده يقرر ان العلاقة بين طرفي القضية الاخلاقية العملية ليست ضرورية بالمعنى المنطقي والا لما وقع الاستثناء في الاحكام العملية، ويؤكد في راجع القواعدان ليست هناك مرجعية لموضوعات الاحكام العملية فلا مفهوم العدل والخير ولا الكمال صالح للعب دور مرجعي، فالخير مثلاً يتحدد على اساس ما يحكم العقل بوجوبه ومن ثم فهو منتزع في طول الاحكام العملية فكيف يشكل مرجعية لتلك الاحكام؟ وكذلك قضايا العدل واجب، والظلم قبيح لكل منهما مقولة تحليلية مرجعها إلى قولنا الواجب واجب والقبيح قبيح، فهي ليست حكماً على موضوع بل هي مفهوم بسيط يصبح جملة مركبة بعد

تحليله لغوياً، والقاعدة الخامسة والمهمة التي يقررها هي ان الاحكام العملية لا تعيش باستقلال في عالم الافعال الموضوعي (الخارجي) فكل منها في الواقع الموضوعي مرتبط بغيره من الافعال بدرجات متفاوتة، ولذلك فهي تتدافع وتتزاحم في عالم الممارسة والتطبيق، وانما تتمتع باستقلالها في عالم العقل القبلي بغض النظر عن واقع التجربة، وعلى هذا الاساس يضع الباحث قاعدته السادسة التي فحواها ان لا تعارض بين عقلية الاحكام العملية وبين قبولها للتخصيص، باعتبار ان تلك الاحكام في عالم العقل القبلي (ما قبل التجربة والممارسة الموضوعية) تقدم بذاتها المستقلة ولا تتدافع وتتضاد، فلا نتعقل فيه التخصيص مع ملاحظتها في انفسها، بل التخصيص انما يطرأ عليها بعدان نلحظها في سياق عالم الخارج المتزاحم حيث تتأثر بهذا السياق، وحكم العقل حينئذ حكم عملي لكنه غير عقلي، بمعنى انه غير صادر عن العقل القبلي الاولي بل هو لاحق لخبرة الانسان بعالم الافعال، اي العقل البعدي كما يسميه، المزوّد بخبرات وتجارب الواقع. اما القاعدة الاخيرة فتقرر ان مفاهيم النفع والضرر والمصلحة والمفسدة مفاهيم تجريبية ذات اساس غريزي يدفع الانسان نحو استيفاء اللذة وتجنب الالم. وليست لها علاقة بالعقل الذي يعني به القدرة على الموازنة والتقييم واصدار الاحكام الكلية، وهي تأتي في سياق الاحكام العملية الناظرة إلى عالم الخارج فيكون لها طابع نسبي، وبالتالي فهي مفاهيم تتحدد في مرحلة لاحقة لتحديد الواجبات، وليست اساساً لتحديد الواجب والمحظور[١٤].

نتائج البحث

يبني الباحث رأيه الذي يعتبر مقرراً لبديهة اولية تؤكد على ان العقل الانساني يدرك بشكل اولي قبلي تعلق الواجب ببعض الافعال وحمله عليها.

وهذه المسلمة وان لم تؤد إلى حصر احكام العقل العملي في قائمة محددة، إلّا انها تمنحنا معياراً لتحديد الاحكام الاولية، طبقاً للانسجام الداخلي للحكم ومعقوليته، وعدم اعتماده على التجربة والخبرة، ولا على مقولات تستوحى من البرهان[١٥].

يعاود المؤلف تقييم معطيات مدرسة العقل على ضوء النتائج التي توصل اليها فيما يرتبط بتعريف الحسن والقبح الذي قدمته نصوص المدرسة الكلامية، فيرصد المؤلف

ارباكاً نشأ من ربطهم التعريف باستحقاق الثواب والعقاب، وربط الاحكام العملية بحالات المكلفين من العلم والظن والجهل، الامر الذي جعلهم ـ بلغة الباحث ـ لا يميزون بين الحكمة العملية المطلقة والشريعة التي تقرر احكاماً في عالم تزاحم وتعارض الافعال المؤدي إلى نسبية تلك التشريعات.

وبشأن المبادئ الأولية التي تبنتها مدرسة العقل الكلامية يتضح في ضوء نتائج البحث ان مبدأي حسن العدل وقبح الظلم يلزم اقصاؤهما عن مجموعة تلك المبادئ لانهما في جوهرهما ليسا قضيتين وانما مفهومان بسيطان تمت صياغتهما تحليلياً على شكل حكم، فينتج انها مفاهيم لاحقة في طول تحديد قواعد الواجب، وكذلك خلص البحث إلى اقصاء مبدأ وجوب دفع الضرر واخراجه عن دائرة احكام العقل ويدخل في احكام التكوين الغريزي، اضافة إلى مبدأ وجوب المصلحة وقبح المفسدة، فهو ليس بأوفر حظاً من قضيتي العدل والظلم، إذ هو الآخر لاحق يتحدد وفق الاحكام العملية.

وفيما يرتبط بالقواعد التي آمنت مدرسة العقل بأوليتها وعقليتها فان قاعدة وجوب النظر ستخرج عن كونها عقلية باعتبار استنادها على مبدأ وجوب دفع الضرر الذي اتجه الباحث إلى خروجه عن دائرة حكم العقل، وحول قاعدة اللطف فانه يبين استناد حجتها إلى مبادئ اخرى (فهي ليست اولية طبقاً للمعيار المتقدم) كما انه قد طرء عليها التخصيص فهي ليست عقلية في ضوء نتائج البحث بالمعنى الذي ادرجوها على اساسه ضمن المبادئ، كما يتناول المؤلف بعض تفريعات قاعدة اللطف كمبدأ العصمة ولزوم بعثة الانبياء، ويطرح تساؤلات حول عقليتهما مبنياً اعتماد الادراك العقلي لها على ممارسة التجربة والخبرة العلمية التي تخرجهما عن عقليتهما.

علم الاصول ينوء تحت وطأة التركة الكلامية

يؤكد الباحث في خاتمة بحثه ان حديثه السابق (في جزء كتابه الاول) قرر ان علم اصول الفقه في استخدامه وتوظيفه للعقل العملي ينوء تحت وطأة التركة الكلامية، بينما جاء بحثه في الجزء الثاني لكشف هذه الحقيقة وتجليتها عبر رصد ميداني لواقع البحث الكلامي وتوظيفاته في اصول الفقه.

فقد لاحظت دراسة ابو رغيف ان البحث الاصولي تابع البحث الكلامي متابعة تامة في

تعريف الحسن والقبح، وتابعه متابعة تامة في محاولة تحديد مرجعيات لموضوعات احكام العقل العملي، كما ان الاصوليين طرحوا ـ على غرار المتكلمين ـ مبادئ العقل العملي مخصصة ومقيدة، لعدم تمييزهم بين العقل وميدانه وبين الشريعة وحقلها، واولية تلك وبعدية ضده، كما ان الفريقين طرح قواعد تمثل احكام الواجبات للذات الالهية، حصراً وادعوا لها العقلية والاطلاق بينما كانت تعتمد على التجربة، واخيراً فلقد ادخل الفريقان في قائمة المبادئ احكاماً لا يمكن ان تقحم في زمرة المبادئ العقلية القبلية، كوجوب الثواب والعقاب. وقبح العقاب بلا بيان، لان العقاب والثواب والبيان وعدمه مقولات تدخل في دائرة التدبير، ومن ثم يتوقف الحكم بها على مجموعة تصديقات ترتبط بعالم العقل والممارسة، وبالتالي فهي نسبية لا يمكن ان يحكمها الاطلاق[١٦].

ونظل في انتظار ما وعد به المؤلف بقوله «ان هناك شوطاً آخر نتمنى ان نتوفر على فرصة قطعه امام البحث لبسطه على هذا الاتجاه، وقراءته واختباره في ضوء اشمل، بحيث يتاح استبصار الموقف من اغلب الاشكاليات العملية، سيما اشكالات الجدل الراهن»[١٧].

ان هذه البحوث بما تضمنته من اثارات قيمة وطابع نقدي، بحاجة إلى مراجعات نقدية من داخل الوسط العلمي، بالمستوى الذي يتناسب مع جدتها وعمقها وتركيزها، والنتائج ـ التي تبدو احياناً مثيرة ـ مما يترتب عليها ويدخل في صميم البحث الفقهي والاصولي، أو العقائدي.

الهوامش

(١) غالي شكري، نقلاً عن: الجابري، د. محمد، الخطاب العربي المعاصر. بيروت: ١٩٨٨.

(٢) ينظر مثلاً، شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي. بيروت: المؤسسة الدولية، ١٩٩٩، ص ٨٥.

(٣ ـ ١٧) ابو رغيف، السيد عمار. الاسس العقلية، بيروت: دار الثقلين، ١٩٩٩، ج ٢، ص: ١٢، ١٩، ١٧، ١١٣ ـ ١١٨، ١٣٥، ١٦١، ١٨٠، ٢٨٢، ٣٠٢، ٢٩٢، ٣٠٦، ٣١١ ـ ٣١٣، ٣٢١، ٣٣٢، ٣٢١، ٣٠٣.

أولوية فقه الأولويات*

مجاهد أبو الهيل**

في ظل تشابك الامور، وتزاحم الاشياء والاسماء، واختلاط القيم والموازين، تنعدم الرؤية الصائبة والنظرة الفاحصة لعدة قضايا تتغلغل في رؤية الامة، التي تشكل واجهة فكرها وثقافتها، فَتخلّخل ثوابت تلك الامة ليعيش افرادها في زحمة الرؤى والنظريات ويغرقون في سوداوية الاشياء المرتبكة، فيحاولون تأصيل تلك الثوابت لكنهم يسقطون في منطقة العشوائية في التقديم، فيقدمون المهم على الاهم، وتضيع الاولوية في الامور، لتعيش الامة على سطوح الامور دون ان تكلف نفسها التوغل في اعماقها أو حتى التأمل فيها. فيؤثر ذلك التخبط على الواقع تأثيراً سلبياً، ويضعه في دوامة لا يستطيع الخروج منها، فضلاً عن وضع الحلول لاشكالياتها. ولا ينتشله من هذه الازمة إلّا القدرة على التشخيص الدقيق للأفكار والاشياء، ولان هذا التشخيص يفتقر إلى ضوابط معينة يجب ان يلتزم بها الفرد للتعامل الصحيح مع واقعه القلق، فقد وضعت تلك الضوابط ضمن اولويات لا يمكن تجاوزها، لانها حاجة عصرية ملحة على العاملين في الحقل الاسلامي، تلبي طموحات الواقع الراكد وتدفع خطواته إلى الامام، والنصوص والقواعد الاسلامية ترسم الخطوط العامة والاسس الهامة لتلك الاولويات.

ومن بين الابحاث والدراسات التي تعطي ضوابط تلك الاولويات هو كتاب «فقه الاولويات» للباحث محمد الوكيلي، الذي يحاول من خلاله فك طلاسم الواقع ورصد مشكلاته العصرية ومعالجتها، بحشد كبير من الآيات والشواهد التاريخية والمعاصرة، لشرعنة هذه الضوابط.

---

* مراجعة لكتاب: محمد الوكيلي، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط. المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٦ـ١٩٩٧.

** باحث من الحوزة العلمية.

تتوزع خارطة البحث على خمسة فصول وخاتمة، نحاول قراءتها والتقاط اولويات افكارها ورؤاها، فالباحث يطمح من خلال طرحه لهذا الموضوع الحساس اثارة وعلاج مشكلة متجذرة في صميم الامة، وهي مشكلة الانشغال بالهوامش والاشكال على حساب الجوهر والمضمون، فيقوم بتعامل واعي مع قضايا مختلفة على مستويات عديدة، ليعطي منهجية واضحة في التعامل، يتم من خلالها معرفة وفرز الامور الاولوية عن غيرها.

وبعد المقدمة التي تحتل الصدارة في هذه الدراسة، ليفيض من خلالها قلم الدكتور الشيخ طه جابر العلواني، باعطاء اهمية خاصة لهذا العنوان «الاولويات» وما يتفرع عنه، باعتبار اهميته بالنسبة للفقيه والمفكر، لانه كتاب ذو شخصية مزدوجة وهوية متأرجحة بين الفكر بمفهومه العام والفقه بمفهوميه الاكبر والاصغر. كما يصفه الدكتور العلواني، محاولاً في الوقت ذاته رصد الاثار السلبية الخطيرة والانحرافات الكثيرة التي اصيبت بها امتنا الاسلامية نتيجة عدم اخذها بمداخل «علم الاولويات».

ولكي نقرأ دراسة الباحث المغربي محمد الوكيلي بتمعن واهتمام يجب ان لا نكون كمن يكرر الاشياء وينسخها نسخاً تاماً، بل لابد من توفر واضفاء نظرة نقدية بسيطة تُحرك اوتار الافكار وتعيد نغماتها الهادئة، عبر تماشينا مع مفردات «فقه الاولويات» لنقتبس اولوياته.

في المصطلح والاسباب

اولى الباحث هذه الدراسة في ضوابط فقه الاولويات عناية خاصة لحيوية موضوعها وسخونة ابحاثه. فهو يتصل بالواقع من جهتين، جهة مسايرته للفقه الاسلامي واستجابته للاشكاليات المعاصرة والتحديات الجديدة، وجهة سد مجموعة من الثغرات في بابي الفقه النظري والعملي، وكأول مهمة متعارفة يقوم فيها الباحث مستهلاً اول فصول دراسته، هي تعريف مصطلح الاولويات، وعلى الطريقة الكلاسيكية في التعريف يتوسع الباحث في تسليط الضوء على التعريف اللغوي الذي يجهد نفسه في استخراجه من بطون المعاجم اللغوية، ثم يحاول ربط مفردات التعريف مع الواقع عن طريق التعريف الاصطلاحي الذي يستقيه من عدة تعاريف متشابهة احياناً، فيخلص الى تعريف اخير للاولويات يقول فيه: «هي الاسبقيات الشرعية المراد انجازها» ليكون قد تجاوز الشق

الاول من التعريف لينتقل إلى الثاني وهو تعريف «فقه الاولويات» الذي ذكر ان اول من عرفه هو الدكتور يوسف القرضاوي بقوله: «واما فقه الاولويات فنعني به وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير..»[١].

ثم يعرج الباحث في اثناء الفصل الاول إلى اسباب ظهور فقه الاولويات، ملخصاً اياها في سببين رئيسيين، تتفرع عنهما عدة اسباب ثانوية، وهما:

١ ـ الاختلالات الكثيرة التي حدثت في مراتب الاعمال الشرعية:

ومحور هذا السبب هو التأثيرات السلبية الناتجة عن تصرفات بعض المسلمين التي انعكست سلبياً على الحالة الاسلامية، فأدَّت إلى اضطراب سلّم الاولويات، ومنها ما هو قديم يتوزع على ثلاثة مجالات هي: مجال التصوف، ومجال علم الكلام، واخيراً مجال علم الفقه واصوله، وتشترك هذه المجالات كلها في ظاهرة واحدة هي القراءة الضيقة لمفردات الدين، التي اوقعت الامة في مفاسد وشرور وادت إلى اختلال في مراتب الاعمال الشرعية، واما المجال الحديث فهو اخطر من القديم الذي لم تعد تاثيراته باقية نتيجة التطور العلمي الذي اكتسح الواقع المعاصر، ويتلخص هذا المجال الحديث في ممارسات المسلمين العملية وما يطبع واقعهم المعاصر، والتي تتوزع على اربع نقاط مهمة هي:

أ ـ الانشغال بالفروع والمواضيع الهامشية واهمال الاصول والقضايا الجوهرية.

ب ـ العناية بالشكل اكثر من المضمون.

ج ـ سوء التقدير للمصالح والمفاسد في بعض الفتاوى الشرعية.

د ـ انشغال مفكري الامة بالفكر الدفاعي.

٢ ـ الضرورة الدعوية: وكسبب آخر من اسباب ظهور فقه الاولويات يتعرض الباحث إلى الضرورات الدعوية التي ارغمت الدعاة على احياء سنة التدرج من جديد، بعدما وقفت عراقيل كثيرة في وجه التطبيق الكلي والسريع لاحكام الاسلام، فارتباك الجو السياسي الذي عمل على تشويه القيم الاسلامية، ثم اقصاء الاسلام عن الواقع، اضطر العاملون في حقل الدعوة على قبول منهج المرحلية التي يتقدم فيها الاولى فالاولى، فبرز مصطلح الاولويات كطريقة لترشيد التقدم الاسلامي، ودعاة المرحلية يسوقون عدة مبررات لتدرجهم العملي، يذكرها الباحث مفصلاً في نهاية هذا الفصل.

التاصيل الشرعي للاولويات

ولتأكيد امانته العلمية، وتمهيداً للدخول في صلب الموضوع يبين الباحث شرعية مبدأ الاولويات التي تستقيها من المصدر الاول للتشريع، القرآن الكريم، ثم السنة الشريفة، التي اوردت كلمة «اولى» واقرّت معناها، فيؤكد ان القرآن الكريم قد استعمل مادة «اولى» في اكثر من آية، ثم يستقرأ تلك الآيات التي تبلغ السبع، فكان نصيب كلمة «اولى» فيها احدى عشرة مرة، حملت جميعها دلالتين متباينتين، الاولى كانت كلمة «اولى» تحمل معنى «احق واجدر» كما في سورة آل عمران آية «٦٥ ـ ٧٨»، والدلالة الثانية التي حملتها كلمة «اولى» هي «الوعيد والتهديد» كما في سورة محمد آية «٢٠ ـ ٢١»، وهكذا يتوسع الباحث في ذكر الشواهد القرآنية التي تؤصل الاولويات لينتقل إلى السنة النبوية التي استعملت هي الاخرى هذه المادة في اكثر من حديث.

وبعد هذا العرض المفصل لما حملته الآيات القرآنية الكريمة والنصوص النبوية الشريفة من بيانات لمفهوم الاولى، ينتقل الباحث إلى عرض مفصل آخر يحكي التوجيهات الاولوية في القرآن الكريم، التي تتكفل بعض الآيات فيها بتوجيه المسلم نحو الافضل والاكمل في كل شيء، كما يحاول ان يضفي على بحثه حالة تربوية عندما يزج مجموعة افكار تربوية تحاكي سلوكيات الفرد والمجتمع في الحالة الاسلامية، وتلح عليها بالارتقاء إلى سلم الكمال المتمثل بفعل الاولى، ويجسد سلوكيات الانبياء الذين هم اول من طولب بفعل الاولى، مشيراً في نفس الوقت إلى قضية وجوب فعل الاولى أو الاصلح على الله تعالى، وهي قضية عالجها علماء الكلام وانتصر لها بعضهم إلّا انه يميل إلى الرأي الذي لا يوجب على الله شيئاً، ويرى ان كل ما يفعله هو خير وصلاح، وان بدى لنا فيه شر، وفي ضمن اجواء التوجيه الاولوي هذه، ينتقل الباحث إلى السنة ليثبت انها هي الاخرى اكدت هذا الارشاد نحو الاولى والافضل، وبسردٍ روائي مفصل يسجل باحثنا بحق اولويات مهمة استقاها من خلال الاسئلة الموجهة إلى النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وصيغت الرواية من خلالها، وجميع هذه الاستفسارات تبحث عن: اي الاسلام افضل؟ فتجيء اجابات الرسول (ص) مختلفة، توهم للبعض بتعارض أو تضارب في دلالاتها، وقد اختلفت انظار العلماء في تفسير وتوجيه هذا التباين، لكن ما يجمعها هو النظرة الظرفية للرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، التي يتبدل الجواب تبعاً لها، فيكون فيه

الفاضل مفضولاً وبالعكس.

وكمستندٍ آخر واضح الدلالة على شرعية الاولويات يدرج الباحث ضمن هذا الفصل عناوين عديدة تنم عن شفافية موضوعاته واهميتها، وتخرج البحث من حدوده النظرية، ليدخل إلى نطاق الواقع العملي والممارسة الحقيقية، فيبين التدرج التشريعي والدعوي في القرآن والسنة. فالتدرج سنة شرعية سلكها القرآن الكريم في تشريعه كما سلكها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في دعوته، وباسلوب موضوعي يثبت مراحل التدرج الاسلامي والمنهج المتبع للمرحلية التي امر الله تعالى رسوله باتباعها وهداية الناس للاسلام على ضوئها، لان المرحلية منهج تربوي حكيم، لولاه لصعب معالجة الظواهر الاجتماعية الفاسدة المتجذرة في صميم الامم. ويبهر الباحث هذا الموضوع بعدة روايات يثبت من خلالها صحة هذا الاسلوب، ثم يحاول سحب هذا التدرج الدعوي إلى الواقع الراهن، وخلق حالة انسجام بين ظروف الواقعين، الماضي والحاضر، ليوظف تجربة وتراكمات الماضي للاستفادة منها في تقييم الوضع المعاصر، ودفع عجلته إلى الامام.

وفي نهاية هذا الفصل يعطي الباحث للنماذج التي يوردها من الاولويات في القرآن والسنة، يعطيها عدة صفحات لم تحظ بها غيرها من النماذج، ليستوفي المطلب حقه من البحث والدراسة، ويكون النصيب الاكبر من مساحة هذه الصفحات للآيات القرآنية التي يوزن فيها الحق سبحانه بين شيئين، ليبين ان احدهما اولى من الآخر، وتكون المصلحة فيهما هي المقياس في التقديم الاولوي، واما الروايات والشواهد النبوية التي يوردها الباحث ويصنفها تحت رؤوس موضوعات فرعية تنسجم مع روحها، ليعطي رؤية اولوية من خلالها، تنظم للفرد والمجتمع مراحل عملهم، وترتقي بهم إلى سلم الكمال والفضيلة، لينتهي الباحث وقد استطاع من خلال تدرجه وانتقائه لاولويات مفردات بحثه وموضوعاته ان يرتقي بهما إلى سلم الابداع والمنهجية المستفيضة.

طرق معرفة الأولويات

في الفصل الثالث من هذه الدراسة يتطرق الباحث إلى الطرق التي تعرف بها تلك الاولويات، ملخصاً اياها بطريقيين متعارفين في الفقه الاسلامي، وهما:

الاول: ما يسميه الباحث بالتنصيص الاولوي، الذي هو طريق نصي لا اجتهاد فيه،

ويرتكز فيما طرحه على نماذج قرآنية وشواهد نبوية، تنص على اولويات افعال معينة وتقديمها على غيرها، وهذه الاولويات المنصوصة منها ما تدرك علته، كتفضيل العلم على العبادة، ومنها ما لا تدرك علته، كما يبين ان ما يدرك منها هو الاغلب.

وفي اجواء التنصيص الاولوي نفسها يبرز الباحث بعض المرجحات التي على اساسها يرجح الشرع بعض الاعمال على غيرها، وكمثالٍ على ذلك يعطي الباحث مجموعة اولويات تستحق التقديم تبعاً لمصالح فيها، مثل تقديم الاهم على المهم، والعالم على الجاهل، وهكذا.

الثاني: الاجتهاد الاولوي: يولي الباحث هذا الطريق في معرفة الاولويات عناية خاصة، لاهميته الواقعية، واتصاله المباشر بالاشكاليات المعاصرة والتحديات اليومية، مضافاً إلى ذلك فان هذا الطريق يكون بطابعه الاجتهادي اكثر مرونة من الطريق المتقدم، لان هذه الآليات ستكون محددة من قبل المجتهد، إذ لا يوجد نص بخصوصها.

ويقوم الباحث بتحديد مجال الاجتهاد الاولوي في منطقتين هما:

١ ـ منطقة النصوص والادلة: وبما ان علماء الاصول توسعوا في الاولويات على مستوى الادلة، ووضعوا مجموعة من المرجحات وافردوا لها مبحثاً خاصاً في كتبهم يعرف «بالتعارض والتراجيح» فان الباحث يوكلنا إلى هناك ويترك التوسع في هذه المنطقة.

٢ ـ منطقة الطاعة والامتثال: ويقسم الاجتهاد الاولوي فيها إلى قسمين:

أ ـ الاجتهاد في تقديم حكم على آخر في حالة التدرج الدعوي، وقد سبقت الاشارة إلى هذه الحالة، حين بيان اسباب ظهور فقه الاولويات، فان اختلال مراتب الاحكام الشرعية والضرورة الدعوية سببان رئيسيان في ابراز هذا النوع من الفقه.

ب ـ اجتهاد في تقديم عمل على آخر عند التزاحم: وهذا المجال هو الذي يتنجز الاجتهاد فيه، ويدعوه الباحث بـ «فقه التزاحم» كما يبين اهميته العلمية، وبعد جولةٍ سريعة يقوم بها الباحث ليتعرف على «التزاحم» في آراء العلماء، لا يجد من يتعرض له منهم إلّا في الفقه الشيعي، ليكتفي بما عرّفه الشهيد محمد باقر الصدر بقوله «هو التنافي بين الحكمين بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال»[٢].

ويحاول الباحث التماس عذر مسوغ لترك هذا الباب المهم عند بقية العلماء، فيقول: «لعل السبب في ذلك هو انه يهمهم البحث في الادلة وقواعد الاستنباط، لهذا حصروا بحثهم في مجال التعارض بين الادلة» بالاضافة إلى الخلط بين التعارض والتزاحم، الذي جعل اغلب العلماء لا يفرقون بينهما، ولكن امانة الباحث العلمية ومنهجيته الصحيحة لا تترك لهؤلاء العلماء العذر في اهمالهم للتزاحم، فيعطي الباحث الفروق الجوهرية بين التعارض والتزاحم، لكي لا يترك مجالاً للخلط كما يهيب بالعلماء والباحثين ان ينزلوا بدراستهم من منطقة النظر والتخيل للتعارضات التي لا وجود لها في حقيقة الامر، إلى منطقة الممارسة والحياة الواقعية، ليحلوا المشاكل التي تقذف بها عجلة الحياة. بعد هذا العرض السريع لطرق معرفة الاولويات، يذكر الباحث بعض المصادر التشريعية التي تعين على معرفة اولوية احكام معينة، فيتكلم عن الاولوية القياسية، والاولوية الاستحسانية، ثم الاولوية المصلحية، مدعماً كل نوع منها بكثير من الامثلة، ليكون قد استوفى جميع مطالب الفصل الثالث قاطعاً الشوط الاول من البحث.

ضوابط الاولويات

ما يتناوله الباحث في الشوط الثاني من الدراسة التي قطع شوطها الاول بجدارة ملحوظة في تقسيم ابحاثه واستيفاء موضوعه، ما يتناوله هو الضوابط التي تسهل عملية الترجيح والتقديم لعمل على آخر، فيقسمها إلى نوعين، بعدما يدرك ان موضوع الاولويات انما يتصور في حالتين:

الاولى: في حالة التدرج الدعوي: يرصد الباحث في هذه الحالة طريقة العمل الاسلامي، ويريد لها ان تكون تدريجية، تتم خطوة، خطوة، وهذه الخطوات التي على العمل الاسلامي ان يقطعها تقتضي تخطيطاً مدروساً ينجزه منظرو العمل الاسلامي، كما ينبغي كذلك ان يواكبوا الظروف المستجدة التي تتبدل وتتغير بحسب الازمان والاوضاع.

ولا يتم ذلك إلّا وفق ضابطين اساسيين هما:

١ ـ الفقه بمراتب الاحكام: من خلال وضع خريطة لمراتب الاحكام ورفدها بعدة نماذج تبين ان الاحكام الشرعية ليست على درجة واحدة، مما يستلزم استحضارها اثناء العمل الاسلامي أو اثناء تزاحم الاحكام، ومن خلال هذه الخريطة التي يضعها

الباحث لمراتب تلك الاحكام المتفاوتة، يحاول الباحث ان يقرب المنظومة الشرعية للاحكام، وينبه على ان كل جهل بمراتب تلك الاحكام سيؤدي إلى اختلال توازنها عند تطبيقها، واضطراب سلم اولوياتها وهذا بطبعه سيعود بمفاسد تحيق بالدين الاسلامي، كما يعطي الباحث تطبيقات عملية لمراتب الاحكام وتفاوتها ممهراً اياها بآيات قرآنية تحكي هذه الدلالات، لينتقل إلى الضابط الآخر من ضوابط مراحل التدرج الدعوي مطمئناً على ترسيخ الضابط الاول في واقعنا العملي.

٢ ـ **الفقه بالواقع:** وهذا الضابط له اهمية خاصة لانه ينبع من صميم الواقع الذي حاول المؤلف ان يخلق حالة انسجام موفقة بينه وبين ما اراد قراءته وبحثه، فالبيئة التي يعيش فيها الفرد لها تأثيرها وانعكاساتها في مفردات حياته العامة، سواء السياسية منها أو الاجتماعية أو الاقتصادية، وبرجوع إلى التاريخ يحاول الباحث ان يوظف تجارب الانبياء السابقين الذين تعاملوا وفق بيئتهم الخاصة، فيضرب الباحث في عمق الزمن ليستخرج عدة تجارب ومواقف كان للبيئة تأثير واضح عليها، فدراسة الواقع بمفهومه الواسع واستيعاب كل ظروفه وتداخلاته هو السبيل الاقوم لتطبيق الاولويات، وكلما كان الفهم اعمق كان تحديد سلّم الاولويات اسلم واصلح.

ويجزئ الباحث هذا الضابط الواقعي إلى محددات تتم من خلالها معرفة الاولويات، وهي المحدد الظرفي الشخصي الذي يتعلق باحوال كل شخص؛ والمحدد الظرفي الواقعي الذي يتحرك فيه الداعية، ثم المحدد الامكاني الفردي أو الجماعي.

ولعصرنة هذه العناوين التي يذكرها الباحث، يذكر بعض فروض واولويات العصر المتفق عليها والمختلف فيها، فيعطي عدة اعمال تعتبر من فروض عصرنا واولوياته، يجب ان تتولى العناية وتقدم على غيرها، فيذكر منها في المجال المتفق عليه، العناية بفقه المعاملات والسعي نحو الاتفاق والوحدة، واسلمة العلم والتعليم، وغرس التربية الدينية. الاخلاقية، كما يذكر بعض فروض العصر المختلف فيها مثل المشاركة السياسية التي يتجاذبها موقفان داخل الحركات الاسلامية وخارجها، هما موقف الرفض والمقاطعة الذي يستند اصحابه إلى عدة مبررات، والموقف الآخر هو موقف التفاهم والتعاون والذي لاصحابه كذلك مبرراتهم في خوض الجانب السياسي، ولكي يقوم الباحث بدور الموجه للخائضين في السياسة يرسم عدة ضوابط يوجب الالتزام بها والمشاركة وفقها، ويتطرق اخيراً ليحل اشكالية الاصلاح وهل يبدأ من القمة ام من القاعدة، كنهاية للحالة الاولى؟

الثانية: حالة التزاحم: يفرد لها الباحث الفصل الاخير من دراسته، لتحتل ما يقارب الثمانين صفحة، فيطل الباحث من خلالها على تداخلات العصر وتزاحماته، محاولاً تغطية قضايا شائكة كثرت فيها التلابسات بين المصالح والمفاسد أو بين الحلال والحرام، فيحشد اكبر عدد من الضوابط التي تعيد صياغة الواقع المرتبك، فالتقديم لحكم على آخر لا يكون عشوائياً وانما هو مفتقر إلى ضوابط واصول، بل يجب ان يتم هنا التقديم وفق اولويات معينة تميز القضايا الجوهرية عن الامور الهامشية المسلوبة التأثير على مفردات الوجود، ويتمكن الباحث من ذكر اثنين وعشرين ضابطاً، يحتوي اغلبها على قوانين يستنير بها المكلف في ترجيح حكم على آخر، ليخرج من الزحمة التي وقع فيها، دون الوقوع في شراكها.

ثم ينتقل الباحث إلى خاتمة البحث ليجعلها خلاصة مجملة وسريعة لاهم خطوات البحث التي اجاد صياغتها.

اهمية الكتاب

جاءت دراسة الوكيلي متماسكة وقوية في حياكة فصولها، وتعاملها مع كم هائل من القضايا الحيوية، المشبعة بالشواهد والامثلة، فالدراسة هذه جديرة بالقراءة والاطلاع، خاصة ونحن نعيش في عصر الاضطراب والفوضى، وانعدام المرحلية في الاسلوب، وضياع الاولوية في التعامل، فهذه الدراسة تلبي احتياجات عصرنا وطموحات جيلنا، والرجوع اليها حاجة مهمة لعملية الاطلاع، لان التفاصيل والهوامش التي تجاوزنا الخوض فيها تلافياً للاطالة وتلبية للاختصار والقراءة المطلوبة، هذه التفاصيل هي التي تشبع القارئ وتطفئ ضمأه العلمي والعملي، خصوصاً وان الكاتب قد استوفى اكبر عدد ممكن من متعلقات «فقه الاولويات» مع عدم اهماله للآراء الموافقة والمخالفة.

الهوامش

(١) فقه الاولويات، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٢.

مجلة تقتحم الممنوع وتعتمد نتاجات العقل المعاصر بجرأة فائقة واقدام جسور

غالب حسن*

يتعرض المجتمع الاسلامي إلى تحديات قاسية تهدد بحق وحقيقة وحدته وهويته، وجوهر التحدي يقوم بالفكر الوافد الذي استطاع ان يجد لشيوعه وتأثيره القنوات الفاعلة والآليات النشطة، الامر الذي يساعد ويعمل على بلورة انعكاساته الخطيرة على هذا المجتمع المستهدف اصلاً، وليس من ريب ان العولمة وحقوق الانسان بالمفهوم الغربي، والانفتاح الشامل على الآخر، ومشروع التطبيع مع الكيان الصهيوني، وفكرة التسامح السائبة.. كل هذه المقتربات وغيرها انما تأتي في سياق هذا التهديد الخطير، خاصة وهي دعوات مدعومة بالعقل والمال. ولا نذيع سراً إذا قلنا ان هناك محاولات جادة لتوظيف العلوم الانسانية في خدمة هذه الخطة. بل ان هذا ما حصل فعلاً في مجالات عدة، ولهذا طرحت مفاهيم استعلائية، ذات منحى يهيئ إلى سلخ مجتمعنا من حقه في الحياة والكرامة، فضلاً عن حقه في اجتراح منظوره الحضاري والثقافي، وذلك مثل مفاهيم: المركز، الاطراف، العقل، ما قبل المنطق، المجتمعات البدائية، وغيرها من المفردات الاخرى التي تستشم منها ضرورة الانقياد للغرب، بلا قيد وبلا شرط، والتي توحي بأن وجودنا متوقف على هذا الخضوع المذل.

---

* باحث اسلامي عراقي مقيم في السويد.

استطلعت قضايا اسلامية معاصرة نخبة من ذوي الرأي لتقويم تجربتها الفتية، فوردتها عدة اجوبة تنشر نماذج منها تباعاً.

ان مواجهة هذه المخاطر لا يتم إلّا بالطرح المعمق، الذي يقوم في شطر منه على نقد المدرسة الغربية بموضوعية، وفي الشطر الثاني منه على التجديد في عرض الفكر الاسلامي، فلم تعد اللغة القديمة قادرة على اشباع التحفز المعرفي، ولم تعد اساليب الجدل الارسطي والمدرسي قادرة على تدعيم الفكر والانتصار له، وسيكون من المفيد جداً استثمار عطاءات العقل الآخر للعمل في هذا المجال.

من هنا جاء مشروع «قضايا اسلامية معاصرة» بجهود اخ عزيز حريص على الاسلام، حيث خاضت هذا الغمار الصعب بجدارة وحيوية، فقد صدر إلى الآن سبعة اعداد رائعة، يحتل التجديد في اللغة والموضوع والاسلوب كل صفحاتها.

ان اروع ما في «قضايا اسلامية معاصرة» اقتحامها الممنوع، واعتمادها نتاجات العقل المعاصر بجرأة فائقة، واقدام جسور. ومن خلال تجربتي مع هذا المشروع الكريم وجدت تجاوباً عميقاً مع طروحاتها، ليس من قبل المؤمنين بالاسلام وحسب، بل الآخرون الذين يختلفون معنا في الرأي كلياً أو جزئياً.

ان كل عدد من اعدادها سفر معرفي يموج بالافكار والرؤى والمفاهيم والآراء المستنيرة، وهو خالٍ من اي دعوى مجردة، وكيف لا؟ والاقلام التي استضافتهم المجلة اقلام مشهورة معاصرة، معروفة بقدرتها على الخلق والابداع والتأصيل الفكري.

نطالب الاخ رئيس التحرير ان يطرق المزيد من القضايا الحيوية، فنحن نحتاج إلى قراءات معمقة في الفلسفة الاسلامية، والتاريخ، بل وحتى الاخلاق، والسيرة، لان التجديد طال كل شيء في الحياة.

حقاً ان من مفاخر «قضايا اسلامية معاصرة» انها تحولت إلى جسر للتلاقح الفكري والروحي بين العديد من الاقلام البارزة من الاسلاميين، رغم المسافات الشاسعة التي تفصل بينها، والفضل يعود إلى الله اولاً، ومن ثم إلى الوعي الذي يتمتع به الاخ رئيس التحرير.

١٩٩٩/٩/١٠

المجلة مشروع مستقبلي يلبي طموحات رواد الاصلاح

ماجد الغرباوي*

اذا كانت بعض المجلات تعاني عند اول صدورها من عدم القدرة على منافسة اقرانها، فان مجلة قضايا اسلامية معاصرة نجحت منذ اليوم الاول في اقتحام قائمة المجلات الاسلامية لتحتل فيها موقعاً متقدماً، بل واصبحت تشكل تحدياً لكثير من الاصدارات التي تتمتع بامكانية واسعة على صعيد التحرير والطباعة والتوزيع.

لست مجاملاً حينما اقول ذلك بل ان قضايا اسلامية معاصرة قدمت نفسها للقارئ مجلة واعدة تحمل مشروعاً فكرياً يستهدف تحرير الوعي من الانساق المسدودة، وتطمح ان تعود بالعقل الى وظيفته الخلاقة، بعد نسف حواجز التراكمات التاريخية المعيقة. من هنا انطلقت المجلة بآلية رصينة لتنفيذ منهجها في التجديد، فحاورت علماء ومفكرين من بيئات ثقافية مختلفة، بغية ايجاد مناخ تتلاقح فيه الافكار ويساهم في تحرير الفكر من الحالة السكونية المحنطة التي تلفه عبر تساؤلات جادة، كي يرى النور وينأى عن القراءة الاحادية الملتبسة.

ولم تستطع المجلة ان ترقى الى مصاف المجلات الفكرية الناجحة بفترة قياسية لولا جهود مؤسسها ورئيس تحريرها اخي العزيز الشيخ عبد الجبار الرفاعي، الذي اعطى المجلة كل وجوده وسقاها عصارة عمر من العمل الدؤوب في مجالي الثقافة والفكر، حتى استنزفت طاقاته، لكنه اصر ان تكون المجلة مشروعاً مستقبلياً يلبي طموحات طالما راودت رواد الاصلاح والمهتمين بتجديد الفكر الاسلامي، ومازال يواصل الدرب

* استاذ في الحوزة العلمية، رئيس تحرير مجلة التوحيد.

بعناد رغم التحديات، التي تواجه ـ عادة ـ المشاريع الاصلاحية ، ولاسيما والمجلة تصدر في وسط يستفزه الرأي الآخر، وتزعجه مناهج التجديد، ويشعر بالخطر عندما تكتشف نقاط ضعفه، فيعتبر اي خطوة في هذا الطريق استعداء للآخر ضده، وهي جريمة لا تغتفر في عرفه. من هنا يمكننا ان نقدر مستوى المعاناة في حقل الفكر النقدي التجديدي المهموم باصلاح الواقع، الذي عشق المغامرة عبر تقديم قراءة يعلم انها تتقاطع مع القراءات الثابتة السكونية، قراءة تفضي الى زعزعة ثوابت مقدسة اصطنعها مركب ثلاثي من التحجر والخوف والمصلحة، لتكون بديلاً عن الرؤية الصائبة للدين، قراءة لواقع تستثيره ابسط مقاربة نقدية. وهنا اسمح لي ان اشير الى نقطتين :

الاولى: رغم ان المجلة احتضنها الواعون من ابناء الامة الاسلامية في جميع ارجاء العالم، ولم تعان نقصاً في مجال محدد، رغم صعوبات السنة الاولى من صدورها، التي عرضت رئيس التحرير الى ضائقة مالية اضطر معها الى بيع مكتبته عدة مرات ، لكن اصحاب المشاريع قد تاهبوا لاكثر التحديات عنفاً، وربما القضية المالية اسهلها في حساباتهم. ومجلة قضايا اسلامية معاصرة مشروعاً جاداً كانت تطمح ان يحتضنها الوسط الذي صدرت فيه، لانها جاءت من اجله، غير ان المؤسف انه جفى المجلة ـ ربما متعمداً ـ بسبب سياسة الاقصاء المستمرة للمشاريع الفكرية والثقافية من قائمة اولوياته، فقد يخصص ـ هذا الوسط ـ ميزانيات عالية لمشاريع لا تجدي نفعاً، لكنه لا يحتضن اي مشروع ثقافي او فكري الا بشروط قاسية، قد تقضي على احلام المشروع وطموحاته او تنحرف به عن الهدف الذي خطه لنفسه.

كنت اتمنى ان يحتضن وسطنا الذي يعاني ازمات ثقافية حادة المجلة ، لعلها تساهم في حل بعضها، غير انه لم يبادر، لان المشاريع الفكرية والثقافية، ما زالت تعاني عجزاً في قائمة اولوياته المسألة المالية، فوسطنا لم يتبن اي مشروع فكري او ثقافي لا يصب في مصلحته، ويستبعد كل مشروع تغيري واع، مخافة ان يتبنى مشروعاً ينقض على وجوده، والمجلة قصدت تحرير الوسط الذي تصدر فيه من خلفية التعامل السلبي مع المشاريع الفكرية التجديدية، الا انها مشروع شخصي لا ينتمي الى اي جهة، لذلك واجه جفاء جاهلاً متعمداً، فربحت المجلة حينما تبنتها الايادي الواعية، بما فيهم المؤمنون من هذا الوسط

نفسه، في كل انحاء العالم وخسر الذين لم يعوا قدرها.

الثانية: لقد ادعت المجلة انها «تهتم بالآخر المختلف ، وتحرص على محاورته واستكتابه اشد من حرصها على تجميع معطيات من اللون ذاته » وقالت : «انها لا تهدف الى اشاعة فوضى فكرية او خلق فضاء للمشاغبات الثقافية او التمرد على اصول الاسلام ومرتكزاته، وانما تهدف خلق مناخ ثقافي يضج بالمناقشات وتشيع فيه روح الحوار، كيما نتحرر من الحالة السكونية المحنطة في حياتنا العقلية، ونقتحم العصر بادوات معرفية ملائمة» .

ان الاعلان عن النوايا الحقيقية يعطي مساحة للنقد اكبر من خلال محاسبة المجلة في ضوء اهدافها المعلنة. والذي اعتقده ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة، رغم ما قدمته ، مازالت تتهيب اقتحام الممنوع، ولم تلامس قضايا واقعية طالما عانى منها الفكر الاسلامي وظلت تتردد في اقتحام خطوط حمراء افرزتها تراكمات تاريخية وقراءات احادية. ورغم ان المجلة حاورت الآخر الا انه الآخر الداخلي ولم تنتقل الى الآخر الحقيقي.

ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة قد حررها الله تعالى من الوصاية المعيقة للتطور الاعلامي، وانجاها من سلطة الرقيب التي تلاحق الكاتب لتجهض مشاريعه ، لذا عليها ان تقدر النعمة وتستثمرها لتقديم قراءات اكثر جرأة، نأمل ان تسفر عن نتائج طيبة.

ولا ادعي ـ اخي عبد الجبار ـ ان فضاء الحرية عندنا يستطيع ان يستوعب كل تطلعاتنا وطموحاتنا، ولكن مغالبة الممنوع واقتحام المقدس المصطنع اصبح ضرورة لا مفر منها، قبل ان نضحي بمستقبل ديننا وامتنا التي باتت تنتظر قراءة جديدة للدين تنسجم مع الواقع المتجدد، وتستجيب لتطلعاته، وتساهم في حل اشكالاته.

اخيراً اتمنى لقضايا اسلامية معاصرة ورديفتها سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة الطيبة الصيت الموفقية ولرئيس تحريرها الاخ العزيز سماحة الشيخ عبد الجبار الرفاعي النجاح، ومن الله نستمد التوفيق والسداد.

مجلة تحمل لواء الحوار

حسن عطوان *

قبل سنتين تقريباً كنت عند الاستاذ الرفاعي الذي اصر انا وبفخر انه استاذي ويصر هو وبتواضع انني صديقه ـ فقلت له: هل ستتوقف؟ فقال: ابداً، انا رجل اريد أنْ اوصل كلمة وقد نطقت بالمبتدأ في قضايا.. وسأكمل الخبر في معاصرة ان شاء الله، فقلت في نفسي: كم هو (عنيد) هذا الرجل؟ ترىٰ هل يستطيع أنْ يصمد إلىٰ آخر الشوط في واقع يراد فيه للعنيدين ان يرضخوا ؟

ثم كيف وما هي الآلية؟.. هكذا مشروع يحتاج إلىٰ مؤسسة.. بل مؤسسة لا يحاربها (الحرس القديم)! فكيف بشخص قوام مشروعه اشاعة لغة الحوار وهي لغة ليس فيها حراس ومحروسون وانما فيها افكار تتلاقح ليشيع ما ينفع الناس وينزوي ما لا ينفعهم بدون قمع شرطي ولا سوط سجان!! كل ذلك كان همساً مع نفسي.. ولكن الرفاعي فهم ما همست به، والغريب انه هو الذي هدأ من روعي، وقال: لنعمل حد طاقتنا واملي كبير بان الكلمة الهادفة هي التي سوف تثمر وما سواها سوف يذهب جفاء.

ووفى الرفاعي بكلمته وبدا (عنيداً) اكثر مما توقعنا.. وصدر العدد الاول من المجلة، فقيل فيه ما قيل، ولعل ألطف ما قيل انه واجهة اخرى واسم ثانٍ للمشروع القديم فهما (مجلتان) لنَفَس واحد ومن (طيف) واحد، وقلنا هما كذلك ان شاء الله.. وصدر العدد الثاني، فقيل ما هو إلّا امتداد لملف العدد الاول ثم صدر العدد الثالث فقيل ما قيمة الفكر العربي المعاصر ليُطلَب منا ان نحاوره أو نطلع عليه فننشغل عما

* باحث من الحوزة العلمية.

نحن فيه!؟

هل يستحق ذلك الفكر منا ان نعطيه من اوقاتنا الثمينة!؟

ثم مَنْ هو الجابري وارگون وغليون وعلي الوردي وهشام شرابي وعلي حرب حتى نتنازل ونطلع على ارائهم أو نناقشهم فيها؟!

ورغم ان من اثقل الامور على الانسان ـ اي انسان ـ ان يواجه عدم الانصاف من قومه، لكن الرفاعي ـ ورغم ألمه العميق ـ ابى ان يتوقف! فصدر العدد الرابع والخامس، بل صدرت اعداد سبعة، بل قل موسوعات سبع اشتملت على ملفات ساخنة، لا اغالي ان قلت انها ملأت فراغاً كبيراً في منظومتنا المعرفية، وخصوصاً فيما يتعلق بالمشهد الثقافي العربي العربي الذي نعيش نحن عزلة مطبقة عن اجوائه.

وما دام الرفاعي لم يتعب بعد! فان سهام العاجزين لن تتوقف ولا اظن انها ستتوقف، لأن قدر الحياة ـ على ما يبدو ـ ان يكون فيها اناس يؤمنون بالحوار ويدفعون الناس باتجاهه، وآخرون يسعون إلىٰ كم الأفواه لعدة اسباب لعل اهمها ان الحوار يكشف خواءهم!

وإذا كان الرفاعي يتلوى تحت وقع السياط، كما يقول الاستاذ صائب عبد الحميد في رسالته للمجلة، فنسأل الله ان يلهمه صبراً جميلاً وصموداً اعظم ليتأس معه تلك السياط من اسكات الرفاعي، بل يفرح به اخوانه وانصار مشروعه الذين بادر احدهم ـ وهو الاخ الاستاذ مصطفى المهاجر ـ ان ينصح الرفاعي بان يتوقف عن بيع مكتبته «ونعي المشروع الثقافي واعلان وفاته على رؤوس الاشهاد». ترى هل يأخذ الرفاعي بهذه النصيحة ام يبقى معانداً؟!

ربما حملت كلمة (العناد) خلفية لا يتناسب معها ان يوصف بها الرفاعي، ولكني مع ذلك لم اشأ استعمال مرادفاتها فهي ـ بما يحمله مدلولها من صرخة ـ مقصودة لي، واعتذر من سماحة الشيخ عن اصراري على استعمال هذه الكلمة.

يشهد الله اني لم اكتب هذا الذي كتبت تمجيداً لشخص، ولست انا ممن يجيد التملق للاشخاص، بل اعتقد ان (المعدان) بطبعهم لا يجيدون ذلك! ولكن الذي دفعني لذلك هو اني ارى ان في الساحة حالتين، حالة نصبت من نفسها مقياساً للحق والباطل

وهي تعتقد ان ما تراه هو المقدس فقط ولا مقدس غيره، بل انها قد خيل لها بفتوى أو (بشخطة) قلم تستطيع ان تلغي الآخر وتنهي وجوده.. وحالة اخرى ترى ان المعصومين اربعة عشر معصوماً فقط، وان ما جاء به غيرهم قابل للمناقشة والحوار، ولا مكان اليوم لنظرية الغاء الآخر؛ لان لهذا الآخر امتدادات ومحبين ايضاً، ولا يمكن ان يُلغى (بشخطة) قلم! اذاً فالحوار هو لغة العقل التي لا محيد عنها وهو الامر الذي حاولت مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» ان تحمل لواءه مع اهل هذا الهم.

ومجلة «قضايا اسلامية معاصرة» ليست هي إلّا الرفاعي فهو (مديرها وفراشها) على حد تعبيره.. ولذلك خصصت كلامي عنه، لاني ارى انهم ان تمكنوا من اسكاته فسوف يشجعهم ذلك على اسكات اصوات اخرى!

سماحة شيخي واستاذي الأجل.. اقطع بانه ليس في هذه الكلمات ما يستحق النشر، ولكن طلبكم بتقويم المجلة دعاني ان اسجلها في بضع اسطر ظناً مني انها قد تخفف عنكم بعض من تلاقون في سبيل ارساء قيم للكلمة الحرة التي لا تسبح بحمد هذا البلاط أو ذاك، الامر الذي ستسجله لكم ـ وباعتزاز ـ ذاكرة المشهد الثقافي في المهجر.

مع امنياتي لكم بدوام التوفيق.

نأمل ان تواصل قضايا اسلامية معاصرة انفتاحها على الآخر

مختار الاسدي*

الاخ الاستاذ عبد الجبار الرفاعي دام عزه

تحية طيبة وبعد:

في جو مغلق ومعتم كالذي تعيشه بعض الاوساط الظلامية في الواقع الاسلامي المعاصر، وضمن مسعًى جريئ ومسيرة موفقة، مشوبة بالحذر، نبارك لكم جهودكم في (قضايا اسلامية معاصرة) على اجتثاث بعض انواع العلّيق الذي تسوّر ويتسور جدران الوعي والمعرفة في ساحتنا الشيعية الساخنة، ونثمن جرأتكم في تفتيت بعض صخور الجمود والتكلس التي تقف احجار عثرة في طريق الاسلام المحمدي الاصيل.

نأمل ان تكونوا من واضعي اللبنات الاولى لبناء صرح المنظومة المعرفية الجديدة للثقافة الاسلامية، ومن رواد التأسيس لمشروع فكري اسلامي احيائي تجديدي ناهض ان شاء الله.

اننا نعتقد ان (قضايا اسلامية معاصرة) حين تنفتح على النقد وتنشر رؤيتين متباينتين في نفس العدد مثلاً، وبدون تعليق أو انحياز، فانها انما تضع القارئ المسلم امام شيء جديد لم يألفه في مسموعة ولا مكتوبة، فتفتح ذهنه على رأيين أو فهمين، لهدف ومقصود واضح اساسه اشاعة مناخ جديد لتفاعل الأفكار، وترويج ثقافة الاختلاف الخلاق الذي يقود الى التكامل والارتقاء... هذا الاختلاف الذي هو ضرورة من ضرورات التكامل فعلاً لا يهدف على الاطلاق اشاعة الفوضى الفكرية أو المشاغبات الثقافية كما يتوهم البعض

* كاتب وصحفي اسلامي.

ويتصورون ويُصوّرون ،وانما لوضع الفرد المسلم امام بدائل وخيارات يختار منها الاصح أو الافضل والاصلح، فالضّد لا يُعرف إلّا بالضد، «واضربوا بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب» كما يقول امير المؤمنين عليه السلام.

والضد يكشف عيبه الضد وبضدها تتميز الاشياء
ولولا القبح ما عُرف الجمال ولولا النقص ما عُرف الكمال

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البقرة: ٢٥١).

نقول: حين تطرح (قضايا اسلامية معاصرة) افكاراً جديدة غير مألوفة لاساتذة ومفكرين وفقهاء مسلمين معاصرين بروح عالية من الشفافية والجرأة، إنما تريد ان تتوفر على آخر ابداعات هؤلاء في رفد الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية، وانعاش مشروع أو مشاريع الإحياء التي يُراد لها ان تموت في انفاق مسدودة ومستنقعات آسنة، وخَم هواؤها، وتعفن ماؤها، وفي عالم متجدد منفتح على كل ألوان التطور والتجديد والابداع.

انكم تحاولون فعلاً السباحة في مياه جديدة وعصر جديد، له ظروفه الزمكانية الملحة، ساعين لاعداد جيل رسالي متوثب واع شجاع، يطرح اسئلة جريئة يبدأها بعلامة السؤال المثيرة (لماذا)، ولا يكتفي بـ(هل) و (كيف) التقليديتين القديمتين.

هذا من جانب، ومن جانب آخر ان (مجلتكم) حين تقتحم الممنوع وتفتح كوة على المحظور والمسكوت عنه، انما تنفتح على العصر لتعيش هموم الشباب الرسالي الواعي، وتعلمهم السباحة في المياه وليس على الحصير، بعيداً عن اجواء البخور ومسوح التعويذات، وزوايا الخرافة والتنجيم وكتابة الرقيّ، التي اخذت من شبابنا وطاقاتنا الكثير الكثير، ولم تترك لنا إلّا ما استطاع انتزاعه علماء عظماء وفقهاء كبار امثال الامام الخميني والشهيدين الصدر الاول والثاني وقبلهم المظفر والمطهري وكاشف الغطاء والنائيني والشهرستاني ومحسن الامين وغيرهم من رواد الاصلاح ومؤسسي مدارس التجديد والاحياء الديني. وحين تتعاطى (المجلة) مع التراث بصدر واسع، يتسع

لصيحات الغضب والانفعال الصادرة من الآخر، انما تريد قطع الطريق على المشاغبين والمشعوذين الذين يحاولون الاصطياد في الماء العكر، وتلويث الجو الإسلامي الطاهر الذي فتح صدره لهذا الآخر بكل شفافية واريحية وصفاء، وجاء عنوانه المشرّف العظيم تحت نداء الآية القرآنية الكريمة: **﴿وإنا أو اياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾**.

نحسّ ان (قضايا اسلامية معاصرة) تسعى جاهدة لان تكون صدًى لذلك الصوت الذي استوعب الرأيين، أو طرحهما بكل ملاكات التحمل وجماليات الادب الرفيع، والنص الرائع المفهوم، واخلاقيات الحوار الالهي الكريم:

﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي انشأها أول مرّة وهو بكل خلق عليم.. ﴾.

نأمل ان تواصل (قضايا اسلامية معاصرة) انفتاحها على الآخر، وتستمر في طرحها (وجهين لقضية واحدة) في كل عدد، وان تواصل تجديد هوائها بتحريك (المحنط) حتى لو ادى ذلك الى زعله أو استفزازه، فان سيئات التحريك افضل من حسنات التحنيط، ففي الاولى أملٌ في حياة أو إحياء، فيما في الثانية استسلام ويأس واقرار بالموت وتقديم شهادة وفاة...

سلسلة اصداراتكم جاءت هي الاخرىٰ لتؤكد نفس المنهج الاحيائي التجديدي وخاصة في كتابها القيم (جداليات الفكر الاسلامي المعاصر) للاخ الاستاذ «ابراهيم العبادي» الذي حرك كوامن ما تجرأ اسلامي شيعي معاصر على تحريكها، واثار شجوناً وهموماً لابد من اثارتها، كما هزّ قلاعاً ما توهم اصحابها انها ستهتز أو تُهزّ في يوم من الايام، رغم انه آثر الاحالات، وضخّم النسبة، وكثّر الهوامش والتخريجات، للانسلال من الملاحقة والمسائلة، في وقت كان يمكن ان يعتمد على اصالته الاسلامية المسؤولة، وحسّه الرسالي المرهف المخبر، وكذلك على قلمه المؤثر وعبارته المتينة، اكثر من اعتماده على استنتاجات الجابري، ونظريات فهمي جدعان، وآراء برهان غليون، وتعقيدات آركون، ومفاهيم وجيه كوثراني، وغيرهم، رغم تقديرنا لهؤلاء واحترامنا لهم ولغيرهم...

نأمل ايضاً، لهذه المجلة المتواضعة التي قلتم فيها، انها تصدر بامكانات شخصية

متواضعة، ان تواصل جهدها في الابتعاد عما يُسمّى فكر النخبة أو لغة النخبة وأوهامها وتهويماتها، وان تواكب حركة الجمهور وعفوية الامة وبراءتها وسخونتها، وألا تقتصر على المثقف الذي قد تحوّله هذه الاوهام الى (شرطي عقائدي) أو سادن من سدنة العقيدة يتعالى على الجمهور بمفاهيم بعيدة عن المصاديق، ومصطلحات غائمة وجمل عائمة واحالات لا داعي لها ولا ضرورة، وان تثق مجلتكم الكريمة بأن جمهور الامة بكله احياناً اكثر وعياً من طليعته، خاصة إذا تماهت هذه الطليعة مع سلطته الكلامية وقدراتها اللغوية وفبركاتها الثقافية والايديولوجية، التي قد تُستدرج هي الاخرى الى خانات التحجر والانغلاق وتقاد الى فضاءات التهويمات والهوامات الفارغة البعيدة عن دنيا الناس... مقدرين طبعاً انها ـ كما يقول عنوانها ـ فكرية متخصصة، ولكن ما لا يُدرك جلّه لا يُترك كلّه ـ كما يقولون.

نؤكد، انكم بطرحكم الرأي والرأي الآخر، وانفتاحكم على النقد، واستيعابكم للمغاير والمخالف، ابتعدتم فعلاً عن اولئك الذين يحشرون انفسهم في (ملكوت العقل) أو (قداسة الملكوت)، فيطردون من سواهم ويستبعدونه أو يشطبونه ولا يحصدون في نهاية المطاف إلّا المزيد من الظلامية والخرافة والاستبداد والاستعباد.

نتمنى في مجلتكم وسلسلة اصداراتكم ان تلمّحوا ان الكتاب والمثقفين ليسوا (حراس عقيدة) ولا (شرطة افكار) لئلا تتحول هذه (العقائد) الى اقانيم مقدسة أو اوثان جديدة، رغم تقديرنا لاحساسكم بضرورة مداراة الواقع وتحسس مجسّاته وعيونه ورقابته، وخاصة في عوالم الجزمية والبتيّة التي ما زالت حاكمة على عقول ومشاعر وعواطف بعض الناس (المراقبين) لاسيما المخلصين والبسطاء منهم.

اننا نرى ايضاً ان الاستغراق في السبات الايديولوجي بعيداً عن الناس والواقع يؤدي الى تعميق الهوة وتوسيع الشرخ بين الطليعة والامة، كما ان الانديماح مع الشعارات يقود الى ترسيخ مفهوم الدفاع عن (الدولة الاسلامية) بدل الدفاع عن (دولة الاسلام)، وربما يُستدرج المثقف في (فيوضاته) و (أوهامه) و (أقانيمه) الى الحديث عن الثقافة بدلاً عن تفعيلها والى التماهي معها بدل نقدها أو مراجعتها، تماماً كما يستدرج (وكيل القداسة) للحديث عن الدين بدلاً عن العمل به...

على هذا نحرص ان تكون دوائر الخطاب عديدة ومتنوعة في مجلتكم واصداراتكم،

منها دائرة خطاب النخبة، ودائرة خطاب المسؤولين وما يسمون بأهل الحل والعقد، ودائرة خطاب الجماهير، وهكذا مع نكهة الخطاب في كونه فكرياً ام تعبوياً، عقلياً ام عاطفياً، اوالمزج بينهما، مدركين ان هذه مهمة صعبة وشاقة ولكنها تبقى في دائرة تحملكم لشرف هذه المسؤولية لتقريب الفاصلة بين الامة والنخبة، أو بين قمة الهرم وقاعدته.

وأخيراً وليس آخراً اننا نربأ بالمثقف والكاتب ان يجعل من نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو وكيلاً من وكلاء الحقيقة والهداية لبني البشر، أو قائداً من قواد الايديولوجيات الطليعية، انما عاملاً وجندياً وثائراً ومغيراً، يعيش هموم الامة ويتحسس آلامها بعيداً عن احساسه النخبوي أو نرجسيته القاتلة أو مهماته (الرسولية)!!

صحيح ان مهمة المثقف هي كمهمة الانبياء والرسل عليهم السلام، ولكن الانبياء كانوا عاملين قبل ان يكونوا عالمين، وكانوا منتجين قبل ان يكونوا مستهلكين، وهكذا رأيناهم دخلوا عقول الناس وقلوبهم وقادوا مسيرات الامم والشعوب، ليقينهم بأن الانسان حسي اكثر منه عقلياً، وأنه يُقدّر العمل اكثر من العلم، كما يقدّر الفعل اكثر من القول.

ودمتم موفقين لخدمة المسلمين ثم الاسلام، والسلام عليكم ورحمة الله .

٣٠ ربيع الاول ١٤٢٠هـ

النهوض بمسؤولية عجز عنها الآخرون

صلاح الخياط*

اخي الاستاذ عبد الجبار الرفاعي المحترم

جرت العادة في العمل الصحافي والفكري والثقافي، فيما هو المكتوب منه أو المسموع أو المرئي، ان تقوّم المطبوعة أو الوسيلة اعمالها في مدة لا تقل عن عشر سنوات، كأن تغير في طريقة الكتابة أو الخطاب أو الشكل، وبالنهاية المضمون، بالاضافة إلى تجديد المواضيع المطروحة، وتناولها بشكل آخر، فهماً، وموضوعاً، ومنهجية، وبمعنى آخر فان الوسائل الاعلامية والصحافية التي تحترم نفسها تجعل لنفسها دورات صدور زمنية، حتى تستطيع ان تلاحق القارئ، وان تلاحق الزمن، والأهم من كل ذلك ملاحقة الهدف.

هذا ما كان في السابق، اما الآن وبتقدم وسائل الاتصال، وتقدم الحالة المعلوماتية في المجالات المختلفة، وانحسار العالم وصغره، يجعل فترة تقويم الوسيلة الاعلامية فترة اقل من السابق، وتجعل الدورة الواحدة تقل بكثير عمّا كانت عليه في الماضي. ولا ابالغ إذا قلت بأن هذه الدورة يجب ان تكون مع كل عدد يصدر، وهذا ما نهجت عليه وسائل الخطاب الجماهيري، وإلّا فان الزمن الحالي لا يسمح ان تطول هذه الفترة من المراجعة، مهما كانت طبيعة الوسيلة الاعلامية.

وفي هذا المجال لا اريد ان ابدي اعجابي بمجلة قضايا اسلامية معاصرة فحسب، بل اؤكد بأنها استطاعت ان تنهض بمسؤولية عجز الآخرون عن النهوض بها، ولانني كنت

* كاتب وصحفي اسلامي.

معاصراً للمجلة منذ صدور اعدادها الاولى، والجهد الذي بذله المشرف عليها الاستاذ عبد الجبار الرفاعي، فان اعجابي وتقديري يتزايد امام هذا العمل الذي خدم بالتأكيد حركة الفكر الاسلامي، وبالذات مسيرة التجديد في الفكر الاسلامي.

ونحن امام سنة ثالثة من هذه التجربة اود ان اشير إلى موضوع اراه يرتبط بالمخاطب أو بعبارة اخرى بالقارئ. ففي مرحلة قبل الثمانينيات كانت النخبة تمثل كياناً متميزاً في ضمير الامة وفي ضمير الفكر، وقد استندت اغلب الافكار والاطر الفكرية والسياسية على هذه النخبة، حتى شكلت طبقة لا يمكن الاستهانة بها، بأي شكل من الاشكال، فبرزت حالة نخبوية في الفكر، وحالة نخبوية في العمل الجماهيري، وحالة نخبوية في السياسة، وهكذا، إلّا ان الوضع الحالي، في ظل تقدم وسائل الاتصال، واتساع رقعة الحالة المعلوماتية، ودخولها مجالات الحياة المختلفة فانها أثرت على الحالة النخبوية، بالشكل الذي جعلت النخبة عاجزة عن ملاحقة تطورات الزمن الحالي، وعاجزة عن ملاحقة الحالة المعرفية عند رجل الشارع العادي، ولذلك ترى بأن النخبة التي استطاعت التفاعل مع رجل الشارع، في الحالة المعرفية التي اكتسبها، قد وجدت طريقها الصحيح وإلّا فان الكثير من النخب لازالت تعيش في ابراجها العاجية، مراهنة على عودة الجماهير اليها، وقد غاب عن بالها حركة التطور الاجتماعي والفكري والسياسي.

وان الذين استطاعوا المساهمة في حركة التجديد الفكري، هم اولئك الذين واكبوا حركة التطور، وشخصوا المستوى الذي يجب التعامل به مع الجماهير، وان التاريخ يرزح بالمئات بل بالآلاف من المفكرين الذي لم يفلحوا من التأثير في حركة الواقع وحركة الامة، واستأنسوا في العيش داخل قوالب معينة، كدودةالقز تخنق نفسها بشرنقتها!!

واني ارى بان الفكر خلال المرحلة المقبلة يجب ان يكون خبز الشارع اليومي، والمفكر ينبغي ان يكون على استعداد للعيش في الشارع، وينام على الارصفة، في الأزقة والطرقات، حتى يستطيع ان يلاحق تطورات الوضع الاجتماعي الملتهب، وحالة العولمة التي يجب ان تصب في مصلحة الانسانية.

ولازلت اتذكر صيحة الاستاذ غالب الشابندر قبل اكثر من عقد من الزمان حينما طالب (بسفقيه على قارعة الطريق)!!. الامر الذي عارضه اولئك الذي لا يستطيعون النوم في الشوارع، وعلى الارصفة، هؤلاء هم النخبة الذين لازالوا

يفكرون بعقلية الحرب الباردة!!

وبناءً على ما تقدم فاني اعتقد بأن العمل الفكري يجب ان يلاحق هذه الحالة، يخرجها من حالة النخبة إلى الحالة الجماهيرية العامة، من حالة الفرد إلى حالة المجتمع، تنام مع المفكر على قارعة الطريق.

قد تواجه هذه الفكرة اعتراضاً اواشكالية من نوع معين، لخصوصيات الفكر، ولخصوصية المفكر، لكني لا ارى وسيلة اخرى تستطيع مواكبة تطور المعلوماتية الهائل، والعولمة الفكرية والثقافية والسياسية، في ضوء الامكانات المتواضعة المتوفرة.

ان الامة تُهاجَم الآن في بيوتها وشوارعها واندیتها الثقافية والفكرية والسياسية والرياضية، حتى في غرف نومها، وليس امام الناهضين باعباء الامة ومثقفيها، إلّا التفكير بصوت عال، وحمل الفكر على الظهور، من اجل الوقوف امام الثورة المعلوماتية، التي ارى باننا سوف نجد صعوبة بالغة في مخاطبة الجماهير إذا لم نستطع من تغيير اساليب الخطاب فضلاً عن نوعه.

ان الامام الحسين عليه السلام اراد من جملة ما اراده في ثورته الكربلائية، ان يثير ضمير الامة ويهز كيانها وعواطفها، باتجاه مقارعة الظلم والانحراف والاستبداد، وما اراده الامام الشهيد محمد باقر الصدر في العصر الحاضر كان في ذات الاتجاه، وهو اثارة كوامن الفكر الاسلامي، وارساء دعائم النهضة الفكرية عند الامة الاسلامية، والشيء الذي جاء به الامام الخميني كان بمثابة الزلزال الذي اعطى للامة هويتها، ودفعها باتجاه حركة الثورة والجهاد على الواقع الفاسد.

وفي المختصر فان مجلة قضايا اسلامية معاصرة بالاضافة إلى كونها حملت رسالة الرأي الآخر، وحاولت تحرير الوعي المعرفي من الانساق المسدودة، فاني ارى بانها يجب ان تنتهج اسلوباً يجعلها تعيش على قارعة الطريق.

١٩٩٩/٨/٣١

محاور المجلة وكتبها موفقة وهامة

الشيخ ابو حيدر الكوفي*

عزيزي ابا محمد:

وصلتني رسالتك الكريمة، وهي تحمل نسخة من العدد السادس من مجلتكم الغراء، وقد استلمتها بفخر واعتزاز.. ومع جزيل الشكر ووافر الامتنان على حسن ثقتكم بنا.

اخي ابا محمد:

ابارك لك نتاجاتك الرائعة، التي تعبر ـ بلا شك ـ عن تطلعات واعية يلفها الكثير الكثير من المتاعب والمصاعب المرهقة، التي لا يتحسسها إلّا اصحاب الوعي المطارد.

ولله الحمد فقد انطلقت في بيئة اجتماعية وثقافية صعبة، واجواء معقدة للغاية، تتنازعها ارادات متصارعة، واتجاهات فكرية متشابكة، ورغم ذلك استطعت ان تنفلت منها، وتشق طريقك، وتثبت جدارتك، وتقدم خير الثمرات الفكرية الطيبة. في وقت ـ للأسف ـ اصبحت فيه اسواق الخرافات والجهالات هي السائدة، وصيحات طمس العلم والحقيقة هي الرائجة، محاولة منها لوأد قوى الفكر والابداع.

ولست متشائماً اذا قلت اننا نمر اليوم في مرحلة يمنى فيها العقل الاسلامي بكارثة، لكنها صورة الواقع الذي نراه ونتذوق مرارته، حيث الجمود والتخلف والفوضى، التي تعم مساحات ليست قليلة من حياتنا، ولم تنج منها حتى المؤسسات، التي لازلنا نعتقد انها تمثل الرئة التي يتنفس منها المسلمون هواء الاسلام النقي، بل القلب النابض في جسد الامة الاسلامية.

---

* كاتب اسلامي، وخطيب.

ولكنني على يقين ان هذه الحالة من الركود والتبعثر لن تستمر، وكلي امل ـ بالله تعالى ـ بان هذا الظلام المخيم على صدر الحقيقة سينجلي، وان الفجر سينبلج عن صبح اسلامي جديد، يزهو فيه عصر الفكر والوعي والابداع والمنهجية، ان شاء الله تعالى، بفضل جهود الواعين والمخلصين من امثالك.

عزيزي ابا محمد:

لازالت اختياراتك لمحاور المجلة وكتبها موفقه وهامة، وارجو ان تكون في تصاعد مستمر، فلابد من ان نصدم الواقع حتى يتحرك. وقد وصلني آخر عدد منها وهو «منهج التعامل مع القرآن» واراك في هذه المرة قد وضعت يدك على موضع الجرح الذي ينزف منه واقعنا الفكري والثقافي الاسلامي المعاصر. واقولها بحق: اننا امة ضائعة تعيش من غير منهج، وتتحرك من غير هدف، على كل المستويات والاصعدة، والطامة الكبرى ان الكثير من الكبار منا يدّعون الروح العلمية، وهم غارقون في الجهالة المركبة.

ان اولى الاشكالات التي باتت تأزم واقعنا المعاصر هو «غياب المنهج في التعامل» مع الاشياء، عندما نفكر، وعندما نعمل، وعندما نتحرك، وعندما نتحدث، وعندما نختلف...الخ.

وتأتي في مقدمة تلك الاشكاليات قضية المنهج في التعامل مع المصادر التي تشكل الاسس والركائز للعقل الاسلامي. وفي اولها القرآن الكريم والسنة الشريفة لدى المسلمين عموماً، ومنهج التعامل مع سيرة أهل البيت عليهم السلام والتراث الشيعي لدينا بوجه خاص.

ان غياب عملية البرمجة الصحيحة لمنهج التعامل مع القرآن الكريم والسنة الشريفة، قد اوقعت المسلمين في مشكلات كثيرة وخطيرة، منها ـ على سبيل المثال ـ ضبابية الرؤية للخطوط الاسلامية العامة، فانتجت فوضى التعامل معها، واوقعهم ـ ايضاً ـ في آفات النظرة الجزئية والانشغال بالجزئيات على حساب الكليات والثوابت العامة، وبالتالي كانت السبب في صدّهم عن النهوض الفكري والرقي الحضاري.

وحبذا لو بذلت جهداً استثنائياً، واستنطقت ذوي الاختصاص للبحث بشكل مركز في

محور «منهج القرآن في التعامل مع القرآن» فقد وجدت من خلال ابحاثي وتأملاتي ـ المحدودة ـ في آياته المباركة، انه ركز ـ بلا حدود ـ على مسألة المنهج، وكأنه يريد في البدء ان يصوغ العقل الاسلامي وفق رؤية منهجية ربانية، في نسق معرفي لمختلف الحقول، تتميز بشكلها وطعمها ورائحتها الخاصة. ومن دون هذه المنهجية سيبقى الانسان المسلم في وادٍ والقرآن في وادٍ آخر... ولعل احد اوجه معاني قوله تعالى حكاية عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم في كتابه العزيز: **﴿وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾** هي الاشارة إلى هجر المسلمين منهجية التعامل مع القرآن، رغم تقديسهم وتلاوتهم الكثيرة له، إلّا انها تلاوة ميتة لا تعرف سوى الالفاظ والمعاني الجامدة، بعيداً عن الحقائق والابعاد المتحركة. بينما نجد القرآن الكريم يصرح: **﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾** لان من اولى صفاتهم معرفتهم كيف يتعاملون مع القرآن، وكيف يستنيرون بهديه وفق رؤية سليمة.

اننا بحاجة ماسة، ان نؤصل قراءتنا للقرآن الكريم، ليس من خلال الكلمة معناها، ولا من خلال التفسير التجزيئي أو الموضوعي فحسب، وان كنا لا نستغني عن ذلك، ولكن من خلال استنطاق النص القرآني الكريم ليكون شاهداً لنا على العصر الذي نعيش فيه، لمواكبة حركة التطور الشاملة.

عزيزي ابا محمد:

بارك الله سعيك المثمر.. وجزاك عن الاسلام واهله خير الجزاء.. وإلى المزيد من هذا الانفتاح الفكري في رحاب الاسلام العزيز.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٩٩٩/٨/٢

شعاع قادم من نخيل العراق

ضياء موسى*

رايات الفتح تزدهر بالكلمة الرائدة، جبهة الفكر انصع بياضاً من جبهة الكفاح، الفكر النير حديقة زعفران، يمنح الحياة عطراً خالداً، الفكر الاصيل خالد مع الشمس، ينتصر على زمجرة اصنام الغزاة، يحطم معابد حضارة الوثن، يكسر خيول الصليب، يُجمّد نجمة صهيون في مستوطنات الخوف، في زمن التزوير كتبوا على مزاميرهم سنحكم بالموت على الشيخ المفيد البغدادي وابن ادريس الحلي، سنعاقب محمد سعيد الحبوبي ومحسن الحكيم، سنقتاد إلى محاكم التفتيش محمد رضا المظفر ومحمد باقر الصدر. كلا لن تحكموا بالموت على الفكر النيّر، دائرة ضوء الثقافة الاسلامية تحرق كل غزاة الارض.

«قضايا اسلامية معاصرة» تعمق جذور الوعي عند هذا الجيل، يتدفق منها العطاء الابداعي، ألوان حروفها تشع بمشروع نهضوي تنويري، يرسم لوحتها الزيتية عبد الجبار الرفاعي، هذا الشيخ القادم من ارض نخيل العراق، يتحدى جبال الصعاب، يتحداها مثلما تتحدى البصرة نياشين الحجاج، مثلما تتحدى النجف سيوف التتر الجدد.

هذه المجلة الرائدة اضحت اشعاعاً فكرياً تضيء عتم الصحراء ،تضيء العقول الباحثة عن المستقبل، هذا الشيخ القمري الوجه يتحدى الغربة فيقهرها بالكلمة المقاومة، سيدحرها بالجرح النازف حتى مطلع الفجر.

---

* اديب وصحفي اسلامي.

قضايا اسلامية معاصرة وميض يمارس المقاومة والتحدي العنيد

سرمد الطائي*

حضرة الاستاذ الشيخ ابو محمد الرفاعي دام موفقاً

تحية طيبة وبعد..

كنتم طلبتم ـ متفضلين ـ ان اقدم لكم تقييماً لتجربة مجلتنا العزيزة (قضايا اسلامية معاصرة) بصفتي احد الباحثين المتابعين للمجلة على حد تعبيركم.. وكم في اسلوب الطلب هذا من حسن ظن اذعن بعدم استحقاقه من قبلي شخصياً.. فربما كنت متابعاً للمجلة، غير ان متابعتي تلك لم ترقَ ابداً لمستوى متابعة الباحث العارف بالحقول العلمية التي تحركت المجلة عبر مجالاتها المختلفة.. كما اني لم اتوفر بعد على ادنى شرائط ممارسة التقييم لتجربة (قضايا اسلامية معاصرة) ابداً.. ولكنه كما قدمت حسن ظنكم والنبرة (التحفيزية) التي مافتئ خطابكم يغمرنا بها في زمن عزّ فيه من يجود بكلمة تحفيز أو شحذ للعزائم.. وتعددت فيه دواعي التثبيط بل والاعتزال.. الاعتزال عن كل شيء ينأى بنفسه عن دائرة (من لا حول له ولا قوة) على اكثر من صعيد لو ساغ التعبير، ومنها الصعيد العلمي والفكري.. بقدر ما في هذا الحديث من ايماءات متشائمة وبقدر ما يعكس من شعور بأن صاحبه يتصرف وكأنه يتعرض لمؤامرة.. لكنها الحقيقة التي نلمسها اليوم كجيل كامل لا يتحدد بي أو بأمثالي حسب، بلا مغالاة وفي ادق تفاصيل حركتنا الحياتية.. ولا استغرق اكثر في توصيف هذا الهم (المؤرّق). إذا كان لنا ان نتحدث عن تجربة (قضايا اسلامية

* كاتب من الحوزة العلمية.

معاصرة) فعلينا ان ندرك انها نقطة مضيئة في عالم تحاول فيه(الظُلمة) استيعاب كل المنافذ التي نترقب منها ولو ومضة من الحقيقة..لان تراكم الومضات سيتلوه حتماً ولادة فجر ابيض سرعان ما يسفر ويضطر كل الوان الظلمة للرحيل بعيداً.. الامر الذي جعل العلاقة بين طرفي هذه الجدلية صراعاً من اجل البقاء يجتهد فيه كل منهما لالغاء مقابله من اجل ان يبقى هو، ولعمري فكم هو سهل ان تبسط الظلمة نفوذها، بقدر ما كان انتشار النور امراً عسيراً.. كيف لا وفي الظلام يمكن لهذا العلم المليء بالاخطاء ان يمارس انحرافاته بهدوء وكما يحلو له.. تلك الانحرافات التي سيحرج اصحابها الى حد كبير حينما يبزغ نور من هنا وآخر من هناك.. فضلاً عن ان يفجأ الجميع صباح صحوٍ مشرق! لذا فان (اهل الحل والعقد) في عالمنا الكبير هذا راحوا يستزيدون من الظلام بل ويبدعون انماطاً جديدة منه تحاول التشبه بالنور (!) يمارسون بها الخداع والتضليل.

ان «قضايا...» وميض قد يكون ضعيفاً إذا ما قيس بكتل الظلام الكثيفة التي تسد الانوف غير انه وبالدرجة الاولى عنصر يمارس المقاومة ويبدي التحدي العنيد، ويسجل حضوراً في ظرف تسود فيه سمة غياب المشاريع المماثلة (إلّا ما ندر وقصر عمره!).

ان مشروع (قضايا اسلامية معاصرة) يعمل الآن على جبهتين رئيسيتين.. تتمثل الاولى في ساحتنا الداخلية هنا في قم، في المؤسسة الدينية الشيعية (الشريحة الناطقة بالعربية على وجه الخصوص) وعلى عموم مشهدنا الثقافي والفكري خارج اروقة الحوزة.. وتتمثل الجبهة الثانية بالساحة الفكرية الكبيرة في الوسط الاسلامي خارج الاطار الشيعي، واذا ما اردنا تقييم مستوى ادائها في ساحتنا الداخلية فعلينا ان نمارس التقييم لنفس وسطنا الذي نتحرك خلاله.. والذي نقول بكل اسى ومرارة انه لم يخط حتى الآن بشكل جاد لتجاوز نقاط الضعف التي صبغت جهودنا وحركتنا العلمية، بل يمكن القول اننا تأخرنا في بعض المجالات حتى عما استطاعت جهود مبكرة ان تحققه قبل نصف قرن من الزمن ربما.. فلم نجد المساعي الكافية التي تديم مشروع الصحوة الذي قاده افذاذ من طراز المظفر أو الصدر.. آخذين بعين الاعتبار الامكانيات الهائلة التي في ايدينا اليوم بالقياس الى الظرف الذي كان يعيشه كل من الصدر والمظفر والرعيل الاول من المجددين.. وكرقم يحمل دلالة صارخة.. ما نعانيه من ازمة في المقروء.. ففي الحوزة التي تعتمد اللغة العربية كلغة درس وبحث، فانه لا يوجد ما تقدمه المكتبات اليوم من

خدمات لقرائها، فليس لدينا مكتبات عامة توفر للباحثين أو القراء الاصدارات الحديثة الضرورية في حقول الفكر الاسلامي والانساني ابداً، عدا بضع مكتبات عامة لا تكاد تفي بـ ٥ ٪ من حجم الاحتياجات الفعلية.. وجزى الله الشيخ رسول جعفريان خير الجزاء عندما اسس في العام الماضي مكتبته التي حاولت توفير ما استطاعت جمعه بامكانياتها الخاصة من كتب ومطبوعات حديثة، الامر الذي لم تفكر به المكتبات الكثيرة التي تجمع مئات الالوف من كتب التراث (العزيز) وتقصي وتستبعد نهائياً كل النتاجات المعاصرة في حقل المعرفة الاسلامية فضلاً عن غيرها ـ من دائرة اهتماماتها ـ وبالنسبة الى سوق الكتاب فعاله اسوأ بكثير لما تحكمه من روح تجارية تستبعد هي الاخرى كل ذلك إلّا ما ندر وباسعار لا يتحملها القراء أو غالبهم تحديداً.. وحتى مجلة العالم التي كانت تصلنا هنا لتغطي جزءاً من احتياجاتنا ودعناها (بلحن جنائزي) قبل عدة اشهر حين لم تعد تصل الى قم لاسباب مادية تتعلق بها، ويبقى طالب العلم والمثقف يلهثان هنا وهناك دون جدوى إلّا ان تسعفهم علاقة اجتماعية ما وتسنح لهم فرصة التسلل الى المكتبات الشخصية لبعض المهتمين بالشأن الثقافي والعلمي، وهي لا تستطيع ابداً الوفاء ولو بجزء بسيط من احتياجات شرائح واسعة من بغاة العلم والثقافة.. اليس من المثير للدهشة اني مثلاً ومنذ ثلاث سنين تحديداً اجهد وبدون جدوى للحصول على كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» للدكتور حسن حنفي، والذي صدر قبل عقد من الزمن تقريباً (!)، وغيره من الكتب الكثير الكثير.

وهنا كان الدور الرائد الذي دشنته مجلة قضايا اسلامية معاصرة وبمستواه المطلوب (وان كان مستوى طموحنا ابعد من ذلك طبعاً) فقامت بعرض افكار كبيرة لم نكن نعرف الا عناوينها والملامح العامة لها سواء كانت من داخل البيت الاسلامي أو من الآخر، جاءت بفكر حسن حنفي وجعلته يحاور قم، كما مارست هي الحوار المباشر مع آخرين اكثر من مرة، وجاءت بمدرسة اسلامية المعرفة باعلامها وشخوصها، لكي يتحدثوا عن انفسهم ومشاريعهم وليجلسوا على طاولة حوار من شأنها ان تلاقح بين معطيات مدارس فكرية متعددة، وطرحت على بساط التقييم مشاريع فكرية هامة لها موقعها في منظومة الفكر المعاصر، مارست كل ذلك بعمق ودقة واستيعاب وامانة، مع اصالة في الرؤية، وموضوعية في التناول، وحرص على الاداء المنفتح خارج التموضعات الضيقة،

وهو ما اخفقت في تحقيقه بصراحة مؤسسات نشر وبحث وتحقيق ممولة وكبيرة وبكادر متمرس يعمل هنا منذ بضع عشرة سنة في هذا السياق. نعم حققت (قضايا اسلامية معاصرة) كل ذلك بامكانياتها المحدودة، جداً وبكادرها المتمثل بشخص واحد فقط، الامر الذي يعزز القول بأن المسألة ليست منوطة بعناوين مؤسساتية كبيرة وميزانيات مالية من الوزن الثقيل وضجيج اعلامي عالٍ، بقدر ما يتعلق بطبيعة الشخص العامل ورؤيته وهدفه.

اضافة الى المساعي القيمة للمجلة في كسر حاجز اللغة عبر ترجمة العديدمن البحوث المهمة التي تطرح باللغة الفارسية في ايران، اخص بالذكر افكار محمد مجتهد شبستري، ومهدي حائري وافكار المدرسة التفكيكية (محمد رضا حكيمي).

اما فيما يرتبط بعمل المجلة على الجبهة الاخرى وهي الساحة الاسلامية الكبيرة فيكفي ان نقول ان الكثير من المتابعين هنا يتفقون في الرأي على ان (قضايا اسلامية معاصرة) هي المطبوعة العربية الوحيدة الصادرة في قم والتي يمكنها ان تقدم الى العالم الاسلامي كنتاج فكري جاد بمستوى ما يوجد على الارض من كفاءات علمية لدى الباحثين الاسلاميين في قم، لانها استطاعت تخطي الموانع والمعوقات التي حالت دون تحقيق المطبوعات الاخرى لقدر معتدل من التواصل المعرفي بين اطراف القضية الاسلامية الواحدة (قم والمراكز العلمية العربية الاخرى دينية واكاديمية).. وادت الى اخفاقها في تسجيل حضور معتد به في الاوساط الاسلامية الاخرى.. ان مشروع (قضايا اسلامية معاصرة) يمثل الآن مع سلسلة الكتاب التي تصدرها قناة مهمة للتعريف بمعطيات فكر مدرسة اهل البيت عليهم السلام في جوانب متعددة تتعلق بالرهانات والاشكاليات الفعلية للفكر الاسلامي والعربي، ويكفي اننا وجدنا الكثير من الاصدارات الحديثة في العالم الاسلامي تتخذ من منبر (قضايا اسلامية معاصرة) مصدراً رئيساً للافادة من الافكار التي تطرح في مدرسة اهل البيت المعاصرة ،بل ونجد بعض الاصدارات العربية تتناول اسماء تعيش هنا وفي الواقع الذي يحلو لنا ان نسميه (بالمختنق) امثال عبد الجبار الرفاعي وصائب عبد الحميد وبرير العبادي وغيرهم كثيرون، ممن عرضوا جوانب من الاسهام الشيعي المعاصر في بناء الصرح الحديث للفكر الاسلامي، وهو ما من شأنه ان يقدم خدمات كبيرة لجهود عظيمة بقيت محبوسة أو كادت في اروقة الحوزة أو في زوايا من مشهدنا

الفكري الداخلي، ذلك الدور الذي تستطيع مطبوعة من طراز (قضايا اسلامية معاصرة) فقط ان تضطلع به بقدر ما هو دور مهم وفاعل واساسي يمكنها من خلاله تجاوز حالة معقدة من اللاتواصل والقطيعة التي تسود في وضعنا الداخلي ايضاً فيما يتعلق بالنتاجات والمشاريع التي حاولت ان تقدم شيئاً مما ينبغي علينا احتضانه وممارسة النقد التقويمي له ليستمر ويثمر، ونأمل ان يتكرر ما حصل من حوار مع الدكتور محمود البستاني ومع آخرين موجودين معنا هنا.

ولربما يمكن ان تقوم المجلة اسوة ببعض الدوريات العربية بتخصيص عدد من صفحاتها لتغطية النشاطات العلمية والثقافية التي تنظم (احياناً) في وسطنا الناطق بالعربية، لما فيه من عرض مهم اولاً، وتشجيع ضروري لظاهرة (متقلصة) تحتاج الى اثراء ثانياً.

لا يسعني بعد كلامي الطويل هذا والذي سيتسبب في اقتطاع جزء مهم من وقتكم الثمين إلّا ان اقول: اننا نشد على يديك شيخنا الفاضل ونبارك لك ما حققته من فتح بمعونة الاقلام المختلفة التي حملت معك نفس الهم. ونكرر القول.. انه الفتح الذي اخفقت مؤسسات تحمل عناوين من الوزن الثقيل في تحقيقه.

وهذا اقل ما يمكننا تقديمه كشكر، اداء لجزء بسيط من حق (قضايا اسلامية معاصرة) في اعناقنا لهذا المشروع الذي مثل نقلة مهمة في حركتنا الفكرية ووعينا العلمي.

سائلين المولى جل وعلا ان يسدد جهودكم، وان يحفظ لنا هذه النعمة الكبيرة انه ذو الآلاء الحميد المجيد.

١٤٢٠/٣/١١ ـ ١٩٩٩/٩/٢٥هـ

تمتاز المجلة بالجرأة العقلانية في طرح الافكار والشجاعة اللازمة للاصغاء للرأي الآخر

حيدر نجف*

الاستاذ عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير مجلة «قضايا اسلامية معاصرة» المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد...

لابد قبل كل شيء ان ابارك لكم صبركم الذي اثمر استمرار صدور المجلة لمدة سنتين، دخلت بعدها عامها الثالث محافظةً على مستواها التخصصي المتسم بالعمق والتفصيل والاكاديمية. كما لابد لي هنا ان اعرب عن تمنياتي لكم بمواصلة الشوط سنوات وسنوات اخرى حتى تؤدي المجلة اجزاءً اكبر من رسالتها الاسلامية الفكرية.

امتازت تجربة «قضايا اسلامية معاصرة» بخصائص احاول فيما يلي الاشارة إلى بعضها على شكل نقاط، لاسيما وانه كان لي شرف التعاون مع هذه المجلة في بعض الترجمات والكتابات، والاطلاع على جانب من الصعوبات والعقبات التي تواجهكم في سبيل اخراجها إلى النور بافضل شكل ممكن، وباغنى ما يتيسر عن المحتوى والمادة:

١ ـ بدايةً تظهر المجلة اشبه بالكتاب، في حجمها واخراجها ووحدة موضوعها، وخلوها من الصور والاخبار. وبالرغم من ان هذا قد يكون طبيعياً بالنسبة للدوريات الفصلية، بيد ان بالامكان النظر إلى هذا الجانب كنقطة ايجابية بقدر ما يمكن اعتباره نقصاً

* اديب وناقد.

يفوت على القارئ فرصة التلقي الاسهل للافكار. فلو قلنا ان المجلة لا تختلف عن الكتاب إلّا قليلاً، لأمكن القول ان الكتاب على كل حال من أهم وافضل ادوات التوصيل المعرفي، واصدار كتاب كل ثلاثة اشهر يشترك في تحريره نخبة من الباحثين، هو بلاشك انجاز ذو قيمة كبيرة.

هذا فضلاً عن سلسلة الكتب التي اصدرتها المجلة ضمن مشروع موازٍ في حجمه واهميته وما يتطلبه من الجهد لمشروع المجلة. ولكن من ناحية اخرى تبقى للمجلة نكهتها الخاصة وجذابيتها المختلفة عمّا يمكن تسميته بـ «جفاف» الكتاب. وذلك بما تنطوي عليه من صور وتقارير واخبار وتنوع في الاخراج، اتصور ان مثل هذه العناصر مبكرة جداً لـ «قضايا اسلامية معاصرة» ولكن يمكن حالياً الاكتفاء بنشر صورة كاتب البحث بجوار عنوانه على الاقل، واخراج العنوان بشكل اكثر جاذبية على صفحة مستقلة.

٢ ـ الاختيار الدقيق للمحاور المعرفية بما يتلائم وامهات القضايا الفكرية المطروحة في العالم الاسلامي اليوم. والمجلة في ذلك معاصرة حقاً، وتحرص على الارتقاء بمادتها إلى مستوى عنوانها.. فنرى فيها طرحاً نقدياً للمشكلات الفكرية الساخنة حالياً، وزهداً في القضايا التي عفا عليها الزمن، ولم تعد تمثل تحدياً صارخاً للنظرية الاسلامية في جانبها الفكري والمعرفي، ومراجعة سريعة لعناوين المحاور والبحوث التي تضمنتها الاعداد الستة الصادرة خلال السنتين الماضيتين من عمر المجلة تشير بكل تركيز إلى هذا المعنى.

٣ ـ ذكر لي احد الاصدقاء انه يستغرب صدور مجلة مثل «قضايا اسلامية معاصرة» من مدينة قم المقدسة، ذلك ان الطبيعة الحوزوية التقليدية المحافظة لهذه المدينة، قد يتعذر عليها ان تتمخض عن مثل هذا النتاج المتسم بمقدار جيد من الانفتاح، والجرأة في طرح وجهات نظر الآخر ونقدها، والميل إلى تقديم آراء متضاربة تترك للقارئ مجالاً للتقييم والاختيار الحر.

هذه المفارقة سيزول جزء كبير منها، حينما نتذكر ان الاسماء التي تكتب للمجلة ليس الكثير منها من المدينة التي تصدر فيها المجلة، وانما هي موزعة على

رقعة واسعة من العالم الاسلامي، وهنا تتكون الخصيصة الممتازة الاخرى للمجلة، اي تمكنها من جمع كتابات المفكرين الاسلاميين من مختلف البلدان والقوميات وهم يسكنون اقاليم متباعدة جداً من العالم في افريقيا واوروبا واميركا، الامر الذي يتطلب جهوداً مضاعفة واتصالات مستمرة، وعلاقات مسبقة جيدة، ومبالغ اضافية يقتضيها التواصل. هذا فضلاً عن انها تستضيف كتابات مفكرين لامعين ذوي سمعة عالمية واسعة من امثال حسن حنفي وحسن الترابي، وهو امر قلما يتحقق للاصدارات في ايران.

٤ ـ يندر للمطبوعات والاصدارات العربية في ايران ان تمتاز بالجرأة «العقلانية» في طرح الافكار، والشجاعة اللازمة للاصغاء للرأي الآخر.. وهو الطريق الصعب الذي وضعت «قضايا اسلامية معاصرة» الخطوة الاولى فيه، بالرغم من كل ما قد يجره (او جره) هذا المنهج عليها من اعتراضات وتنديد ونقمة.

٥ ـ استطاعت المجلة، لا سيما وهي بطبيعتها دورية متخصصة ذات منحى بحثي اكاديمي، ان تنأى عن اسلوب الدعاية السهلة لفكرة من الافكار أو نظرية من النظريات. وانما صبت طاقتها في التنقيب الهادئ والبحث التفصيلي الموضوعي في القضايا المطروحة، موفرةً بذلك جزءاً من الاساس العلمي والمنطقي الجاد للتصور الاسلامي، والذي نحتاجه بلاريب في غمرة ما تطرحة الكثير من الاصدارات الاخرى من كتابات تقترب احياناً من مجرد الاعلام والدعاية.

استقطبت المجلة جملة من الاسماء اللامعة في فترة قياسية

ثامر هاشم العميدي*

الى الاخ الاستاذ عبد الجبار الرفاعي المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد

اعبر لكم عن جزيل شكري وفائق تقديري لما تفضلتم به من ارسال العدد السادس من مجلتكم الموقرة (قضايا اسلامية معاصرة) التي هي في غنى عن التعريف، ويكفي انها رائدة القضايا المعاصرة في المهجر. واشهد انها عبرت عن خبرتكم المتراكمة في تتبع ما هو جديد في الفكر الاسلامي المعاصر وتقديمه للقراء ليستنيروا بآفاقه وينعموا بسعته، ويقفوا على آخر ما وصلت اليه التجربة البشرية في نهضتها الفكرية، ويطلعوا على ما في هذا الزاد اللذيذ من مناهج علمية ونظرية معاصرة حيال الاختلاف في فهم النص القديم، مع محاولتكم الرائعة في توظيف كل ذلك لخدمة علوم الشريعة الغراء، ويأتي علم التفسير في طليعتها كما لمسناه في العدد السادس الميمون من (قضايا اسلامية معاصرة).

لا اريد اخي العزيز اطراء مجلتكم بقدر ما اريد التأكيد على انها مشروع ثقافي كبير، جديد في بابه، جدير بالاشادة والتقدير، استقطب جملة من الاسماء اللامعة في فترة قياسية، عرفنا من خلاله ما يدور في اروقة الفكر الاسلامي المعاصر في ارجاء واسعة من البلاد الاسلامية. وقد ازدان المشروع جمالاً باسئلتك الوجيهة جداً، مع الحوارات العلمية الممتعة، والمداخلات الساخنة والردود السريعة الحاسمة. وفقكم الله تعالى لكل خير واخذ بأيديكم، وسدد خطاكم، واعانكم في مشروعكم القيم، ويسر لكم ما يكفل بقاءه واستمراره، انه سميع مجيب.

---

* باحث ومحقق في علوم الحديث.

اخي وعزيزي الاستاذ الرفاعي المحترم لقد استوقفتني بعض الملاحظات العلمية اثناء قراءة العدد السادس من مجلتكم العزيزة (قضايا اسلامية معاصرة)، ولم تطاوعني نفسي على اهمالها، وانا اسوقها اليكم لا بثوب النقد، وانما بثوب الاستفهام والاستفسار، كالآتي:

اولاً: اشتملت استفساراتكم في المحاورات مع العلماء والمفكرين اسئلة شتى، وقد لاحظت في جملة من اجاباتهم استطراداً، وبعض الاسئلة لم تنل من العلماء والمفكرين الجواب الشافي، إذ كان مقتضباً جداً وكأنه كُتِبَ على استعجال، والاهم من هذا كله ان بعض فروع الاستفسارات لم يُلتفت اليها كما هو الحال في الحوار مع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بخصوص ما يعنيه تبني المنهج الموضوعي، ص ١٣.

ثانياً: لو دُونت الحوارات على طريق تدوين الندوات العلمية لكان اولى بكثير مما هي عليه في هذا العدد لكي يستحضر القارئ الاجوبة عن كل سؤال بيسر وسهولة.

ثالثاً: ما قاله الشيخ جوادي آملي في ص ٢٦: «ان العلوم لا تتساوق جميعها مع الظواهر...الخ» لا يتفق مع قوله في ص ٢٨: «ونحن ملزمون بعرض الرواية ـ حتى وان لم تكن هناك رواية اخرى تتعارض معها.. على الخطوط العامة للقرآن من اجل التأكد من صحتها، فإن خالفت القرآن فهي ليست من كلام المعصوم قطعاً».

والخطوط العامة للقرآن الكريم تؤكد وبكل وضوح عدالة الباري عزوجل، وانه لا يحاسب احداً قط بذنب ارتكبه غيره، وعليه فما ورد مخالفاً لتلك الخطوط فلابد من تأويله بما يوافقها ولو بوجه من الوجوه، ومع التعذر يطرح.

رابعاً: ما قاله الشيخ جوادي آملي ايضاً في ص ٢٩: «إن الانسان الكامل.. من وجهة نظر اخرى ـ نظير للقرآن، ولا يبقى اي معنى حينذاك للاصغر والاكبر». بحاجة ماسة الى توضيح، لان حديث الثقلين الشريف في الوقت الذي صرح فيه بكون العترة عليهم السلام نظير القرآن الكريم نعت كلاً منهما بوصف خاص، وعبارة الشيخ تفيد بان التفريق بين الثقلين من جهة نعت احدهما بالاكبر والآخر بالاصغر بلا معنى.

خامساً: ما ذكره الدكتور حسن حنفي بشأن تعارض النصوص الدينية بقوله: «وقالوا: ربما ان هذا التعارض ناتج عن ان هذا النص يعبر عن صراعات قوى سياسية واجتماعية، فكل قوة دونت نفسها من خلال النص» ص ٥٨ سطر ٦.

وهذا قول غير صحيح، بل جعلوا ذلك من اسباب الوضع والكذب والدس والتزوير. ومن الواضح ان المكذوب لا ينصب للتعارض مطلقاً، لان شرط التعارض هو تكافؤ

المتعارضين، وإذا فقد الشرط انتفى المشروط. وهذا معلوم من سيرة المتقدمين من علماء المسلمين. واما بالنسبة للغربيين فهم كذلك، ويؤكده انهم اخذوا مناهج نقد الحديث من المسلمين وطبقوها في نقد نصوص كتب العهدين، وقد اعترف الاستاذ حنفي بذلك كما في ص ٦١.

سادساً: ما قاله الاستاذ حنفي ايضاً في ص ٦٣: «ثم ظهرت تفسيرات تاريخية كالطبري وغيره تجمع بين التاريخ والروايات». ان مفهوم التفسير التاريخي كمصطلح في الدراسات القرآنية يختلف عن مفهومه عند الاستاذ حنفي تماماً، فهو في الاصطلاح يعني مراعاة تاريخ نزول الايات، وتفسير القرآن بحسبها، وعلى هذا يكون الابتداء بتفسير قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الاعلى﴾ ثم الانتهاء بقوله تعالى ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾ بناء على قول صحيح بانها آخر ما نزل من القرآن. ومحاولات هذا التفسير باءت بالفشل كلها ولم يكتب لواحدة منها النجاح.

واما عند الاستاذ حنفي فمفهومه غير هذا، وهو ما ذكره في ص ٧١، ونتيجة لاختلاف المفهومين تماماً فقد حمل الاستاذ حنفي تبعات قصور تعريفه على كاهل المنهج الاثري في تفسير القرآن الكريم، ولهذا عد المنهج الاثري من اضعف مناهج التفسير، والغريب انه مع تصريحه بضعف المنهج الاثري مطلقاً امتدح التفسير العقلي، ولم يفرق بين قصص الانبياء والاسرائيليات وبين ضوابط المنهج الروائي. وتغافل عن دور العقل في الكشف عن مراد الله عزوجل ولم يبين ما هي الحدود التي يمكن للعقل ان يتحرك فيها، انظر ما قاله في ص ٧١، ٧٦.

سابعاً: ما قاله الدكتور حنفي في ص ٦٣ حول ظواهر القرآن وبواطنه، وجعله حكراً على الشيعة، قول عجيب حقاً، إذ لا يمكن صدوره عن مثل الاستاذ حنفي الذي لابد وان يكون مطلعاً على تاريخ التفسير ومذاهبه ومناهجه، سيما وان له جبهة ثالثة في مشروعه الحضاري خصصها لاعادة تفسير القرآن الكريم.

ثامناً: قوله ايضاً في ص ٧١: «فكان المؤرخون هم أوائل المفسرين» ومثاله على ذلك الطبري لا غير، قول غير صحيح، لان حركة التفسير انما كانت في بداياتها تدار من قبل المحدثين بدليل انفصال التفسير عن الحديث قبيل زمان الطبري بمدة وجيزة، ويدل عليه ما في طبقات المفسرين بجلاء، فأول مفسر من الصحابة ليس من المؤرخين، وأول تابعي مفسر ليس من المؤرخين، وهكذا الحال في زمان اتباع التابعين ومن بعدهم، الى ان جاء

الدور الى الطبري.

تاسعاً: ما قاله الشيخ محمد مجتهد شبستري في ص ٩٣ من «ان الاتفاق على فهم معنى النص القرآني ليس بسبب دلالته الذاتية على معناه وعدم حاجته الى التفسير، وانما بسبب ان الجميع فسروه بشكل واحد».

والسؤال هنا: لماذا فسروه بشكل واحد؟ وما هي علة اتفاقهم على هذا التفسير؟

والجواب كما اراه شخصياً نجده في قول ابن عباس في اقسام معاني القرآن، بان من المعاني ما لا يعذر بجهالته احد. ولهذا جاء في ص ١٣٢ من كلام الدكتور بهشتي من ان ملاك الحاجة الى التفسير وضوح أو عدم وضوح النص، وبالتالي فانه ليس كل نص بحاجة الى تفسير.

عاشراً: هناك اغلاط مطبعية ولغوية احببت الاشارة الى اهمها وهي:

١ ـ كلمة (ساهم) تعني لغة قامر، والمساهمة المقامرة، قال تعالى: ﴿**فساهم فكان من المدحضين**﴾ وقد تكررت مرات عديدة في المجلة، والصحيح لغة اسهم بموضع ساهم، واسهاماً بموضع مساهمة[1].

٢ ـ ص ١١ سطر ٢١ (ان يكون فعل الله) والصواب (ان يكون كلام الله).

٣ ـ ص ٢ سطر ٢١ (لانها ليست مما لا يطاق) والصواب (لانها ليست مما يطاق).

٤ ـ ص ٣٨ سطر ١٠ (كم) والصواب (ثم).

ونحو هذا من الامور الطفيفة الاخرى التي لا تغرب عن فطانة القراء.

والحمد لله رب العالمين

١٩ ربيع الاول ١٤٢٠ هـ

توضيح من المحرر اللغوي:

(١) اسهم بينهم: اقرع، اسهم في الشيء: اشترك فيه. ساهمه: قارعه، ساهم فيه: شارك. قال زهير ابن ابي سلمى:

أبا ثابتٍ ساهمتَ في الحزمِ أهلَهُ ... فرأيُكَ محمود وعهدكَ دائمُ

المشروع مثار افتخار للاسلاميين جميعاً

حسن السعيد*

الاخ الاستاذ عبد الجبار الرفاعي دام مؤيداً

السلام عليكم ورحمة منه وبركاته

وبعد: يطيب لي ان اتقدم اليكم بالتهنئة، لدخول مشروعكم الريادي عامه الثالث، مشفوعة باصدق التمنيات بأن يشق المشروع طريقه نحو المزيد من الابداع، والاثراء، وبهذه المناسبة لا يسعني إلّا ان اشد على ايديكم، داعياً لكم بالموفقية واضطراد النجاح. وليس من ريب ان المشروع الذي انبريتم له هو مثار افتخار للاسلاميين جميعاً، لانه سد فراغاً مخيفاً، فجزاكم الله خير ما يجزى به عباده العاملين. اما فيما يتعلق بالأسئلة المثارة في رسالتكم:

اولاً: ما انجز كان جديراً بحق، ويستحق التقدير، وهو كثير في عمر المجلة القصير، بيد ان الذي ينتظرها هو الاكثر من العطاء.

ثانياً: ان بعض الجواب حول الوسائل الكفيلة بتطويرها والارتقاء بأدائها شكلاً ومضموناً، هو:

أ ـ تلافي النواقص من قبيل (التوقيت المحدد، الابتعاد قدر الامكان عن التجريد، غياب القلم النسوي).

ب ـ وضع خطة محددة تستجيب لحاجة الساحة الفكرية (وخاصة في مواضع الابتلاء، بكل ما يزخر به الظرف من اشكاليات).

ج ـ الرجاء أخذ الخصوصية العراقية بنظر الاعتبار، وفيها من الآفاق الفكرية الرحبة ما يغني. وهذا ليس بدعاً في «مجلة فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية «للمسلم المعاصر»، وان لم يكن من صلب اهتماماتها. ودونكم المجلات الرزينة، كمجلة «المسلم المعاصر» ـ ومثلكم ضليع بمسارها وتوجهاتها ـ إذ تتناول مواضيع ذات خصوصية معينة. ومن اولى بكم وبامثالكم من الخوض في مجالات الفكر الاسلامي ـ بشقه العراقي ـ (اذا صح التعبير)، وفي ظل هذا الحصار المضروب نطاقه على اكثر من صعيد؟!

ثالثاً: اما حول مسألة الانفتاح على الآخر.. فأرى ضرورة ذلك، مع التأكيد على ان يكون الانفتاح من موقع القوة والثبات والاعتزاز. وما عدا ذلك تبقى كل اثارة خطوة في تنضيج الرؤى وتلاقح الافكار، وبالتالي اثراء للساحة الفكرية التي يحاول البعض اعادتها إلى القهقرى واغراقها بالغث والسمين. المهمة ثقيلة، وحسبكم انكم اقتحمتم مرتقىً صعباً، وعلى قدر اهل العزم تأتي العزائم.. سددكم الله. مع خالص الدعاء.

* كاتب وصحفي اسلامي.

قضايا اسلامية معاصرة المجلة المعاصرة حقاً

نوري البطاط*

سماحة شيخنا الرفاعي حفظه الله

ليس من الهين على انسان المهجر أن يجد الجسور التي تربطه بمصادر ثقافته «الأم» إذ إن عوامل كثيرة تكون مانعة أو قاطعة لتلك الجسور، قد يكون اختلاف اللغة والجو المهيمن على اصول الثقافة من اهم تلك العوامل، ولذا كانت تجربتنا الثقافية في المهجر قاسية جداً حيث أدت إلى تثقيفنا بثقافة غريبة عن ثقافة أهلنا وعن الحضارة التي ننتمي اليها.

المتابع للحركة الثقافية «المهجرية» يلاحظ ازدياد المطبوعات التي حاولت ربط تلك الجسور المقطوعة، غير انه في الوقت نفسه لا يملك بدّاً من الحكم عليها بالفشل، ولا نريد الدخول في لغة الارقام خوفاً من جرح بعض المشاعر، ولكن على سبيل الاجمال نقول: إن تلك «المطبوعات» كانت منبراً للدعاية لاصحابها قبل ان تكون حاملة لشعار الوعي، فتجد كل مطبوعة حريصة على نشر اسماء لامعة بغض النظر عن العطاء الثقافي الذي تنتجه، فاصبح الغرض دعائيا اكثر من كونه غرضا (نبيلا) لذا أدت هذه الحالة إلى شبه حالة اجترار بين المطبوعات نفسها، ولا استطيع ان اعزو سبب اهمالها ومقاطعتها من قبل المتطلعين من شبابنا إلّا لعلمهم انها ليست موجهة اليهم ولا تحمل الرسالة التي ترفع شعارها. نعم يمكن استثناء بعض تلك المطبوعات ولكنه قليل جدا، كما انه ليس استثناء تاما لكي يستحق الذكر.

في مجال اصدار الكتب قد نلتقي بمشاكل اكبر مما هي في المطبوعات، إذ المطبوعة قد

* رئيس تحرير القبس.

تتأمل في عددها المنتظر موضوعاً يستحق الثناء، ولكن الكتاب لا يمكن ان ينتظر منه خير آخر، لقد اضحت الاصدارات الكتابية في المهجر ـ في المجال الفكري ـ عبارة عن نتاج هزيل لا يمكن عده شيئاً، وكثيراً ما تجد شبابنا يتلاقفون كتباً مضى عليها سنين طوال، فقلما نجد لدينا كتاباً ثقافياً قيماً وهو يحمل تاريخا قريبا للاصدار، وهذا إن دلّ على شيء فانما يدل على توقف في العطاء الفكري لمفكرينا أو ازدياد المسافات الفاصلة عن مفكرين «محترمين» لازالت مساهماتهم متواصلة ولكنها لا تصل الينا.

ولكن كل هذه الاحكام يجب مراجعتها بدقة حينما يكون محور الحديث هو قضايا اسلامية معاصرة وسلسلتها الكتابية التي استطاعت سبق أمها (المجلة) في مجموع اصداراتها.

اطفأت «قضايا اسلامية معاصرة» شمعتها الثانية ودخلت في سنتها الثالثة وانتجت ستة اعداد من المجلة وسبعة عشر كتاباً تناولت اموراً شتى، وفي الحقيقة حينما بدأ اصدار المجلة قبل قيد «معاصرة» وبعد اضافة القيد ـ الذي آلمنا في وقته ـ لم نكن نتوقع شيئا جديدا يستحق المتابعة فالعدد الاول على سبيل المثال لم يكن ليختلف عن ذلك (التقليد) الذي تعودنا عليه، ولكن ما ان توالت الاعداد بعده إلّا وكان ملموساً أن حركة تجديدية قوية تمر بمرحلة مخاض لم تستمر طويلا حيث ولدت «المعاصرة» والتي تميزت بميزات تستحق التوقف عندها طويلا.

لو اخذنا العدد السادس والاخير كنموذج لرسم صورة واضحة لـ «المجلة» فاننا مضطرون للوقوف امام عدة نقاط:

١ ـ تميز العدد بوفرة اللقاءات (خمسة لقاءات) وكانت الاسئلة مكررة على بعضهم، وكل يجيب بحسب منهجه وطريقته في فهم القران، وهذا يكوّن ما يشبه ندوة على الورق، وهي تتميز بالجدية، فليست منبرا لابداء وجهات نظر ارتجالية اقرب من كونها معدة مسبقا.

وهذا يشكل عاملا مهما جدا لطريق قضايا اسلامية معاصرة حيث نجد الرأي الناضج والجدي لابرز الرموز الفكرية.

٢ ـ يلاحظ في العدد كما في سوابقه وجود اقلام لكتاب طالما سمعنا عنهم ولكن بقي انتاجهم بعيدا عنا، وهذا عامل مهم من عوامل التعرف على المنتجات الفكرية الحديثة

للآخر.

٣ ـ استيعابية العدد للمحور المطروح، بمعنى ان العدد استطاع ان يجيب عن اهم الاسئلة التي تتعلق بمحوره الذي عرضه، وهذا بدوره سيشكل موسوعة لكل محور يتم طرحه في الاعداد القادمة.

هذه النقاط وغيرها جعلت من قضايا اسلامية معاصرة المجلة المعاصرة حقاً، ولربما استطاعت ان تقطع اشواطاً في طريق اضاءة بعض جوانب الفكر الاسلامي الذي لايزال اكثره غامضاً على مجتمع المهجر على الاقل، وهذا لا يعني اننا نصنف مجلة قضايا اسلامية معاصرة على ملاك مجلات المهجر بل نلحظ في ذلك محل الصدور فقط، لان املنا كبير في تجاوزها لحدودها الجغرافية.

ومع هذا فقد نلاحظ على المجلة بعض الملاحظات الصغيرة، منها: انها رغم عرضها لفكر الآخر إلّا اننا نفهم معنى الآخر بكل فكر معارض أو مخالف لفكرنا، وهو يختلف باختلاف المسائل المطروحة، فنتمنى طرح مسائل اكثر حساسية، ليكون للآخر صوت واضح. فباستثناء مسألة ولاية الفقيه التي عرضت في الاعداد الاولى لا نجد مسائل حية وحساسة تطرح وفيها الآخر صريحاً وواضحاً.

ومنها: ان بعض الكتابات لازالت ومع الاسف متأثرة في طرح بعض المصطلحات التي يحتاج شرحها إلى مقالة مستقلة، ونحن نعترف ان القارئ يجب ألّا يكون كسولا إلى درجة عدم المراجعة للمصطلح، ولكن الكاتب الذي يستطيع استبدال تلك المصطلحات بمرادفاتها فانه سيوفر الوقت على القارئ.

ومنها: انها اهملت العنصر الشبابي تماماً والذي ربما يستطيع بعضه مجاراة بعض كتابات «الكبار» خصوصاً في جوانب مثل الدراسات الاسلامية بصورة عامة.

ومع كل ذلك فقضايا اسلامية معاصرة هي الامل الذي كان ينتظره الكثير من شبابنا.

وفي الختام نعرب عن املنا في مواصلة المجلة لطريقها بالنجاح والتوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

٣ جمادى الاولى ١٤٢٠ هـ

صدى لاصداء قضايا اسلامية معاصرة

مجاهد ابو الهيل*

تكاد اصداء «قضايا اسلامية معاصرة» تلتقي لتطلق صوتاً مدوياً يهز مناخ الفكر الاسلامي الراكد نتيجة التصفية الجسدية لابراز رموزه ورواده الاصليين، ويدعوه للنهوض والابداع ليعود الاسلام عنواناً للاصالة والحضارة، فاغلب الاصداء التي تركتها هذه المجلة في آفاق العقل المعاصر، تتفق على عدة نقاط مهمة استطاعت المجلة الخوض في أجوائها، والعصف بتلك الاجواء التي اعتادت السكون والطمأنينة في وسط هذا الصخب الفكري الهائج في اجواء العالم، فتمكنت هذه المجلة بشموليتها ورحابة قلب محررها الخوض في مناطق الخطوط الحمراء للفكر الاسلامي التي رسمتها رتابة المرحلة وتقليد جيلها لتتعدى تلك الخطوط إلى ابعد منها، حينما انفتحت على الوان الفكر الآخر من خلال تعاطيها الفكري وتواصلها الثقافي مع ابرز رموز الفكر الاسلامي المعاصر المنتشرين في بقاع الارض «لخلق مناخ ثقافي يضج بالمناقشات وتشيع فيه روح الحوار، كيما نتحرر من الحالة السكونية المحنطة في حياتنا العقلية ونقتحم العصر بادوات معرفية ملائمة».

كماتريد لَم هذا الشمل الفكري تحت غطاء الاسلام لحل ابرز اشكالياته وقضاياه الساخنة، لان تباعد آليات الفكر الاسلامي تؤدي إلى اختلال موازينه واندثار قيمهِ وانحلال رؤاه. فمجلة «قضايا اسلامية معاصرة» عندما تضرب في العمق الفكري لتحرك ترسباته الراكدة، لا تريد خبط للمفاهيم وتهييجها بقدر تصفية البنى الفكرية المضببة نتيجة قصور ادراك الافهام المستبدة والعقول النفعية، وصياغتها من جديد وفق ضوابط ومعايير صحيحة تنظم الممارسة الفكرية على ضوء الاسلام الشمولي لتوصلها إلى حرية مشروطة وخيار ملتزم بالثوابت الشرعية . كما تطمح كذلك للقيام بتعبئة فكرية شديدة لكثير من العقول المستنيرة التي تريد تجاوز الترجمة والتقليد والتخلص من التغرب .

ان هذه المجلة جردتني من اكثر اهتماماتي التي اكتشفت انها جانبية بالنسبة للمادة الساخنة التي تحسستها في صُلب هذه المجلة التي ملئت فراغاً فكرياً هاماً.

وادعو كافة القادرين على التواصل مع هذه التجربة إلى الارتماء باحضانها والانحياز لها، كما احذر من الموقف الحيادي منها، فضلاً عن خذلانها والنيل من اهميتها أو عدم الاستجابة لتطلعاتها. واعلن انضمامي إلى جوقتها الفكرية لأنأى بعقلي عن الاندثار والتقوقع، وأسأل الله ان يكتب لها الديمومة والتواصل، كما الحفظ لرئيس تحريرها الاستاذ الرفاعي.

* باحث من الحوزة العلمية.

ملفات صدرت من قضايا إسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١ ـ ٢
- الفكر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر : قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه
- مقاصد الشريعة ـ ١

ملف العدد القادم

مقاصد الشريعة ـ ٢ ـ

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

١ ـ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
٢ ـ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
٣ ـ منهج الامام فى التفسير	عبد السلام زين العابدين
٤ ـ مناهج التجديد	اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
٥ ـ مدخل الى فلسفة الفقه	مهدي مهريزي
٦ ـ مدخل الى علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
٧ ـ جدل التراث والعصر	عبد الجبار الرفاعي
٨ ـ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
٩ ـ الامام السجاد	حسين باقر
١٠ ـ في اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبد المهدي
١١ ـ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
١٢ ـ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
١٣ ـ جداليات الفكر الاسلامي المعاصر	ابراهيم العبادي
١٤ ـ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
١٥ ـ أسلمة الذات	كامل الهاشمي
١٦ ـ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
١٧ ـ القسط والعدل	محمد رضا حكيمي واخويه
١٨ ـ اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
١٩ ـ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي
٢٠ ـ قضايا التجديد	حسن الترابي



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية

٣ شارع وزارة الزراعة ـ الدقي ـ القاهرة